La Cena del Señor

LUCIEN DEISS

DDB

Biblioteca Catecumenal

Un libro clave de esta colección, ya que la Eucaristía es el momento más significativo de la vida de la Iglesia. Escrito por uno de los pioneros de la renovacion bíblica y litúrgica, no busca una teoría que reemplace a unos sistemas viejos y anquilosados. Su éxito consiste en mostrarnos lo que tiene lugar, tanto ayer como hoy, cuando una comunidad celebra la Eucaristía. Los textos de la Biblia, de la tradición primitiva, junto a los grandes momentos del debate teológico, se citan aquí para que comprendamos mejor los grandes rasgos de la Eucaristía: —la acción de gracias de Cristo resucitado, como memorial de la creación, del sacrificio de Abraham, del Exodo, y profecía del Día escatológico, —el sacrificio de Cristo que asume el dolor del mundo y lo orienta hacia la resurrección, —la presencia de Cristo, ligada a su presencia en la Palabra y en la Iglesia, comunidad celebrante.

Aquí están los textos y las ideas que nos pueden hacer comprender de manera vital la celebración de la cena del Señor. Un libro lleno de alegría y de esperanza.

DDB
DESCLEE DE BROUWER

LUCIEN DEISS

LA CENA DEL SEÑOR

DDB

La Cena del Señor

LUCIEN DEISS

DDB

Biblioteca Catecumenal

LA CENA DEL SEÑOR

BIBLIOTECA CATECUMENAL

BREVE HISTORIA DEL CATECUMENADO, por *Michel Dujarier*
INICIACION CRISTIANA DE LOS ADULTOS, por *Michel Dujarier*
LOS LAICOS Y LA EVANGELIZACION, por *Dionisio Borobio*
LA ORACION DEL CORAZON, por *Francisco R. Pascual, Jacques Serr, Olivier Clément y Placide Deseille*
LA IGLESIA REZA: La oración de Jesús y Scala Claustralium, por *E. Behr Sigel y Guigón II*
LAS COMUNIDADES NEOCATECUMENALES. Discernimiento teológico, por *Ricardo Blázquez*
LAS SENTENCIAS DE LOS PADRES DEL DESIERTO. Los apotegmas de los Padres (*Recensión de Pelagio y Juan*)
CATEQUESIS Y CELEBRACIONES PASCUALES, por *Dionisio Borobio*
LAS AGUAS DEL EDEN. El misterio de la «Mikvah», por *Aryeh Kaplan*
EL SEÑOR ES UNO, por *Divo Barsotti*
ASI REZABA JESUS DE NIÑO, por *Robert Aron*
EL CANTAR DE LOS CANTARES, por *Umberto Neri*
DE LAS TINIEBLAS A LA LUZ, por *Anne Field*
LOS HOMBRES DEL MAESTRO, por *William Barclay*
EL «SHABBAT», por *Abraham Joshua Heschel*
LA VOZ DEL SINAI, por *Jakob Petuchowski*
LA CENA DEL SEÑOR, por *Lucien Deiss*
LA IGLESIA PRIMITIVA APOCRIFA, por *B. Bagatti*
ALELUYA, por *Umberto Neri*

LUCIEN DEISS

LA CENA DEL SEÑOR

Eucaristía de los cristianos

DESCLÉE DE BROUWER
1989

Título de la edición original
LA CENE DU SEIGNEUR
© *Editions du Centurion*

Versión española: *Concha Munuera*

© Editorial Española Desclée De Brouwer, S.A., 1989
Henao, 6 - 48009 BILBAO

ISBN: 84-330-0780-7
Depósito Legal: BI-1119/89
Impreso por Industrias Gráficas Garvica - Bilbao

INDICE

Introducción 9

I. TESOROS DE LA TRADICION 13
La Alianza del Sinaí (Ex 24, 1-11) 14
La nueva alianza según Jeremías (31, 31-34) 18
Relatos de la institución de la Cena 20
La fracción del pan 24
El pan de vida según Jn 6 30
La oración eucarística de la «Didaché» 34
Testimonio de San Justino 36
La «tradición apostólica» de Hipólito de Roma (hacia el 215) 40

II. LA CENA DEL SEÑOR 45

III. LA EUCARISTIA COMO ACCION DE GRACIAS 61
La palabra «Eucaristía» 61
La acción de gracias en la piedad judía 63
La acción de gracias de Pascua 67

IV. LA EUCARISTIA COMO SACRIFICIO 89
El sacrificio en general 89
Los sacrificios bíblicos 93

El sacrificio de Jesús en la Cena y en la cruz 98
El sacrificio de la misa 109
La misa en nuestra vida 119
El lenguaje de los signos 126
Frecuencia de las celebraciones de la misa 131

V. LA EUCARISTIA COMO PRESENCIA REAL ... 135
Enseñanzas de la historia 135
El cuerpo glorificado de Cristo resucitado 143
Presencia de Cristo 148
Permanencia de la presencia real 160
Investigaciones actuales 171

VI. LA EUCARISTIA HOY 179
Hacia la fiesta de la resurrección 179
Celebración de Cristo presente en la Palabra 182
Celebración de Cristo presente en la Eucaristía .. 186
La comunión, participación en el amor 195

Introducción

Según la fe de la Iglesia, tal como la presenta el Vaticano II, la misa es «fuente y cima de toda la vida cristiana», y la asamblea eucaristica constituye el centro de la comunidad eclesial[1]. Este centro —¡el corazón de la Iglesia!— se encuentra amenazado hoy en día por la falta de fe en la presencia real, el abandono del vocabulario tradicional de transubstanciación en beneficio de transignificación y transfinalización, el desprecio por la misa privada en favor de la celebración comunitaria, la acentuación del simbolismo, como si por sí solo pudiera expresar todo el misterio eucarístico. Esta es la letanía de peligros con que la encíclica *Mysterium fidei* denunciaba los errores actuales[2]. Podría continuarse fácilmente esta enumeración. ¡Sucede tal cantidad de cosas! Pensemos, por ejemplo, en el desprecio o el olvido de la noción de sacrificio, en la degradación de la cena eucarística en una simple cena amistosa, en el hecho de haberse convertido el sagrario en una especie de «despensa para los enfermos», en la sustitución del sacerdote por un ministro

1. *Lumen Gentium*, 11 y *Presbiterum ordinis*, 5.
2. Cf. D. C. (= *Documentation catholique*), t. 62 (1965), p. 1635.

laico para presidir la asamblea, o de la Palabra de Dios por la palabra de los hombres (textos profanos), o del pan y el vino por arroz o té, por ejemplo.

Sería injusto, sin embargo, pensar que antes todo era perfecto, que la fe y la práctica eucaristica se han deteriorado precisamente en nuestra época, y precisamente a raiz del concilio. Mas bien es cierto todo lo contrario. El concilio ha ayudado a resaltar y a veces ha renovado la fe tradicional. No se puede negar que ha favorecido una celebración más auténtica. Hoy como ayer, en cada Eucaristía se dan cita tesoros de fe y de adoración. ¿Que importancia tienen las deviaciones marginales y pasajeras en comparación con la fe, firme como una roca, del conjunto del pueblo de Dios? Cuando una comunidad decide comprometerse más a fondo con la cardidad fraterna —lo cual es gracia propia y peculiar de la Eucaristía—, cuando un sacerdote prepara con seriedad su homilía de cada día para intentar revelar el verdadero rostro de Cristo, cuando la comunidad tiene acceso directo —sin la barrera del latín— a la Palabra viva, fundamente de la nueva Alianza, que se proclama en la misa, cuando unos sacerdotes dan testimonio de la unidad y la caridad alo concelebrar en lugar de decir cada uno la misa en su rincón, a nadie se le ocurre escribir una encíclica sobre el tema. Y, sin embargo, la práctica ordinaria de la Iglesia, sin énfasis ni triunfalismos, es la que cada día va edificando la comunidad eclesial y nutriendo su vida.

Para tratar este tema había varias vías posibles de aproximación. No hemos pretendido establecer un diagnóstico de todas las desviaciones actuales, ni fijar un repertorio de respuestas a las mismas, ya que la respuesta a los problemas de hoy no sería válida mañana cuando

surgieran nuevas preguntas. Tampoco hemos querido elaborar una síntesis que unifique todos los temas eucarísticos alrededor de una idea preconcebida, ya que no todos tienen la misma importancia y además, en muchas casos, estan aún vivas las cicatrices de las grandes luchas que, en tiempos de Berenguer (siglo XI) y de la Reforma (siglo XVI), marcaron la conciencia de la Iglesia. Simplemente, hemos tratado de poner de relieve algunos temas que nos parecían esenciales para creer y comprender hoy[1], a saber: La Eucaristía es acción de gracias (cap. III), sacrificio (cap. IV) y presencia (cap. V). Este proyecto sólo era posible si se repasaba todo lo que la Escritura nos dice a propósito de la Cena (cap. II) y se situaban estos datos en el conjunto de la revelación (cap. I). En todo caso, estamos dispuestos a admitir de buen grado que en otra época y para otro tipo de sensibilidad diferente a la nuestra, hubiera sido posible un planteamiento diferente.

Eucaristía significa acción de gracias. En medio del dolor de los hombre de hoy, entre los remolinos del río de la historia que nos agitan sin cesar y que, sin cesar también, nos acercan a Dios, este libro quisiera ser un libro de gozo y de esperanza.

---

1. Alude al título de la colección para la cual se escribió el original francés: «Croire et comprendre» *(N. T.)*.

I

TESOROS DE LA TRADICION

La Eucaristía —como los demás sacramentos— es una realidad de gracia cuyo significado no se puede determinar a partir de nuestra propia reflexión sobre Dios, sobre el destino del hombre o sobre el simbolismo de la Cena. Es cierto que el pan que presentamos ante Dios ha germinado en nuestra tierra y que ha sido amasado por manos humanas, pero sólo el poder del Espíritu puede transformarlo en el cuerpo del Señor. Del mismo modo, sólo Dios puede enseñarnos el significado de la Eucaristía y sólo El nos puede hacer comprender su mistero. Debemos, pues, asistir con humildad a la escuela de lo que Dios nos revela en su Palabra, seguir su huella, por decirlo así, sobre todo en la historia de Israel, que es el lugar privilegiado de su revelación. Jesús nos dice que la Eucaristía es la *nueva* Alianza de su sangre: ¿Cómo comprenderla sin hacer referencia a la Alianza llamada antigua? También nos dice: «Haced esto en memoria mia» ¿Cómo volverlo a hacer si no sabemos con precisión lo que es «esto»? Sin duda se prodria añadir aquí que, de todos los sacramentos del Nuevo Testamento, la Eucaristía es el más enraizado en la historia de Israel, puesto que se refiere a la realidad constitutiva del pueblo de Dios: la Alianza.

Los documentos bíblicos que presentamos aquí aluden a la celebración de la Alianza en el Sinai, a la profecía de la *nueva Alianza*, según Jeremías, a la *fracción del pan*, que nos revela la práctica eucarística en la primitiva comunidad y, por fin, al discurso de Jesús sobre el *pan de la vida*, según Juan 6, que es el último documento sobre el tema en la literatura neotestamentaria.

De la tradición cristiana, hemos tomado la *Didaché*, que nos ofrece la primera oración «eucarística», el *testimonio de Justino*, que, hacia el 150, nos da la primera descripción de la misa y la *Tradición apostólica* de *Hipólito de Roma* que, hacia el 215, nos ofrece la primera anáfora.

Estas fuentes, extraordinariamente ricas, nos dan las bases esenciales de la fe cristiana en lo que se refiere a la Eucaristía.

LA ALIANZA DEL SINAI (Ex 24, 1-11)

Las palabras de la Cena contienen una cita de Ex 24, 8: «*Esto es la sangre de la Alianza* que Yahve ha hecho con vosotros». Este texto forma parte de la sección de Ex 24, 1-11, donde se relata la fiesta de la Alianza en el Sinaí. Los exégetas reconocen en esta sección la amalgama de dos relatos diferentes:

— El primero comprende los versículos 1a y 9-11. Probablemente es el más antiguo. En él, Moises celebra la Alianza en la cima del Sinai con el grupo formado por Aarón y setenta ancianos de Israel (omitimos los versículos 1b-2, por provenir de una adición posterior y estar en contradicción con los vv. 10-11).

— El segundo comprende los versículos 3-8. Sin duda es más reciente. Las doce estelas representan a las

doce tribus lo que hace suponer que el pueblo esta ya instalado en Canaán. Parece combinar dos relatos paralelos, lo que explicaría la redundancia de algunos detalles. En él, la Alianza se celebra al pie del monte.

La Alianza según Exodo 24, 1-11[1]

[1](Dios) dijo a Moisés: «Sube donde Yahveh, tú, Aarón, Nadab y Abihú, con setenta de los ancianos de Israel...» (1b-2).

[3]Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yahveh y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: «cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahveh». [4]Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahveh; y, levantándose de mañana, alzó al pie del monte un altar y doce estelas por las doce tribus de Israel. [5]Luego mandó a algunos jóvenes, de los israelitas, que ofreciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahveh. [6]Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; y la otra mitad la derramó sobre el altar. [7]Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh». [8]Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todsas estas palabras».

[9]Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta y dos ancianos de Israel, 10 y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimiento de zafiro tan puro como el mismo cielo. 11 No entendió él su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron.

Relato de Exodo 24, 1-2, 9-11

Moisés sube al monte con Aarón, Nadab y Abihú (la tradición sacerdotal posterior identificará estos dos personajes con los hijos de Aarón, Lv. 10, 1). Con ellos está también el grupo de setenta ancianos. Es muy importante. En primer lugar representa al pueblo elegido (cf. Nm

---

Nota. Las citas bíblicas se toman de la Biblia de Jerusalén. Edición revisada y aumentada. Desclée de Brouwer. 1986 *(N. T.)*.

11, 16). Pero entre las naciones y El, Dios ha colocado a Isarael, pueblo-sacerdotal, pueblo-primicia de la humanidad. Así que los setenta representan también a toda la humanidad, compuesta, según la tabla de los pueblos de Gn. 10. por setenta naciones. La tradición judía afirmaba que la Ley del Sinaí se había pronunciado en setenta idiomas, de modo que todos los pueblos recibieran la Ley de Dios por medio de Israel. Desde sus orígenes, la Alianza del Sinaí está abierta al universalismo.

Continúa el texto con una afirmación extraordinaria: «Vieron al Dios de Israel... Contemplaron a Dios.» Sin duda el autor sabe bien que no se puede ver a Dios sin morir. Es una forma de decir que no se trata de una visión cara a cara. Moisés y sus amigos no vieron al «santo de los santos» del templo celestial, sino algo así como el pavimento de zafiro *bajo* los pies de Dios. Lo cual no impide que la Alianza —¡como la fe!— sea el comienzo de la visión de Dios.

«Comieron y bebieron». Este detalle tiene también una gran importancia. Se trata, en fecto, de la comida de la Alianza. El pueblo es el invitado de Dios, se sienta a su mesa.

Relato de Exodo 24, 3-8

Este segundo texto insiste en dos cosas:

La primera se refiere a lo que se podría llamar la «predicación de la Alianza»: «Moisés refiere al pueblo las palabras de Dios (v. 3), luego las pone por escrito (v. 4), y por fin proclama «el libro de la Alianza» (v. 7). Se puede hacer notar que la frase *Vino Moisés y refirió al pueblo las palabras de Yahveh* (v. 3) recuerda decididamente a *Dios pronunció todas estas palabras*, de Ex. 20, 1, que predede al Decálogo. Las «palabras» de Yahvé son

aquí el Decálogo, también llamado «las diez palabras de la Alianza» (Ex 34, 28). La mención *Y todas las leyes* (v. 3) se refiere al Código de la Alianza que se insertó entre el Decálogo y Ex. 24, 1. La celebración de la Alianza del Sinaí está ligada orgánicamente a la proclamación de la Palabra de Dios y a su aceptación por el pueblo.

La segunda se refiere al sacrificio. El altar representa a Yahvé mismo. Las estelas dan testimonio del compromiso del pueblo y le sirven de recuerdo (cf. Gn. 31, 44-45). Moisés rocía el altar y al pueblo. Da así a entender que Dios y el pueblo se convierten en «parientes consanguíneos», forman una misma familia, participan de la misma «alma», es decir, de la misma vida (la sangre representa la vida, Lv. 17, 14).

Conclusión

La Alianza del Sinaí es profecía de la Alianza del Nuevo Testamento. Tomaba en su conjunto, tal como la tradición de Israel pudo leerla y vivirla, se pueden destacar los siguientes puntos:

— *Predicación de la Alianza*, es decir, Palabra de Dios proclamada por Moisés y aceptada por el pueblo. Esta celebración de la Palabra constituye la Alianza: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros *según todas estas palabras*». En la nueva Alianza, separar la Palabra de la Eucaristía no es simplemente un olvido, sino también un error.

— *Sacrificio de la Alianza* que une a Dios con su pueblo en una misma consanguiedad espiritual. La «sangre» de la Alianza» crea la familia de los hijos de Dios.

— *Comida de comunión* en la que los vonvidados son invitados de Dios: «Contemplaron a Dios. *Comieron y bebieron*».

LA NUEVA ALIANZA SEGUN JEREMIAS (31, 31-34)

La Alianza de la Cena aparece calificada de *nueva*. A veces se ha querido entender que se trata de la Alianza según el espíritu del Evangelio por oposición a la Ley y los Profetas judíos. Pero una interpretación tal no responde a la realidad, ya que la oposición se da no entre Antiguo Testamento y Evangelio, sino entre dos espíritus, dos actitudes espirituales. Puesto que también en el Nuevo Testamento puede haber una actitud de antigua Alianza, y en cambio en el Antiguo Testamento una actitud de nueva Alianza. Este es precisamente el caso examinado por la profecía de Jr. 31, 31-34. Ya que el concepto de nueva Alianza se encuentra precisamente en lo que tan impropiamente llamamos Antiguo Testamento.

31 He aquí que días vienen —oráculo de Yahveh— en que yo
pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza;
32 no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la
mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza y yo
hice estrago en ellos —oráculo de Yahveh—: 33 Sino que ésta será la
alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días
—oráculo de Yahveh—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus
corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. 34 Ya
no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su
hermano, diciendo: «Conoced a Yahveh», pues todos ellos me co-
nocerán del más chico el más grande —oráculo de Yahveh— cuando
perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme.

Para la piedad popular, la Alianza hecha con Moisés estaba destinada a dominar el tumulto de los siglos por venir. Y precisamente contra esta Alianza, aureolada por la gloria del Sinaí, se lanza Jeremías con audacia inaudita: es el único pasaje de la Biblia hebraica en que se habla de una nueva Alianza. A partir de ella, la Ley estará

grabada en los corazones. Así nadie la podrá olvidar, todos la llevarán en lo más íntimo de su ser. Cada uno recibirá directamente a Dios su enseñanza y sus pecados quedarán perdonados.

De hecho, el deseo de una Nueva Alianza está inscrito como una herida en la carne de Israel. La fórmula «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo», que cita Jeremías, es el fermento que transforma la religión de Israel en una nueva Alianza. Puede uno incluso preguntarse si no es tan completamente nueva que ya no es una alianza, es decir, un contrato jurídico basado en el derecho que liga a dos contrayentes. Ya que se transforma en una relación única de amor, la que ata la ternura de Dios a su pueblo elegido. Se puede suponer que Jeremías la emprende no tanto contra la antigua Alianza como contra el carácter jurídico y legalista que la amenazaba sin cesar. Israel hubiera podido creer que, en virtud del contrato, sus méritos le daban algún derecho sobre Dios. El profeta protesta contra esta religión mercantil, en que la gracia se convertía en deber y el amor en mercado. Hace estallar la noción jurídica de alianza y la transforma en una relación de amor.

Tales son las alturas espirituales a las que Jeremías trataba de llevar a la comunidad de la promesa en este final del siglo VII, cuando la reforma del piadoso rey Josías (622) avanzaba hacia el fracaso y los carneros caldeos amenazaban el trono del reino de Judá. Si pensamos hoy en el hecho de que cada misa debe ser la renovación sublime que esta nueva Alianza de Jeremías, acordémonos también de que la religión, hoy como ayer, amenaza sin cesar con degradarse en rito, y el rito en formalismo, acordémonos de que a veces la humillamos hasta el punto de considerarla una formalidad a la que hay que «asistir»

para que se nos considere «practicante», o convertirla en una simple rito de entierro, o de boda, o incluso en una ceremonia religiosa en la cual toman parte, en las grandes ocasiones, «las autoridades religiosas, civiles y militares». ¡No nos costará mucho darnos cuenta de la urgencia de volver a Jeremías en nuestra liturgia de hoy!

RELATOS DE LA INSTITUCION DE LA CENA

Los relatos de la Institución de la Cena nos han llegado según cuatro recensiones diferentes: la de Mt 26, 26-28, la de Mc 14, 22-24, la de Lc 22, 19-20 y la de Pablo en 1 Co 11, 23-25.

Un simple golpe de vista nos permite darnos cuenta de que los relatos se clasifican en dos grupos:

— *El grupo de Mateo y Marcos*. Representa sin duda la tradición corriente en los medios palestinos. La simetría de las frases y el ritmo verbal se han afinado por el uso litúrgico y traicionan una fecha menos antigua que el grupo de Lucas-Pablo.

El texto de Marcos no es el orginal y es seguro que ha sufrido modificaciones. En efecto, los discípulos reciben la copa, la beben (23), y sólo entonces Jesús les revela que se trata de su sangre (24). Da la impresión de que el versículo 23 ha sido metido en cuña entre el 22 y el 24. Tendríamos entonces, por una parte un relato de la Cena en 22, y 24 y, por otra, un relato de la Pascua judía en 23 y 25.

En cuanto a Mateo, depende de la misma fuente que Marcos. En el 27 corrige el versículo 23 de Marcos. En el 28, añade «en remisión de los pecados». En el 29 cambia «Dios» por «Padre», tal como tiene costumbre de hacer a lo largo de todo su Evangelio.

Tradición de Mateo y Marcos

Mt 26, 26-29	Mc 14, 22-25
26 Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan, lo bendijo, lo partió, y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, éste es mi cuerpo»	22 Y miestras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: «Tomad, éste es mi cuerpo».
27 Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, diciendo: Bebed de ella todos,	23 Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio y bebieron todos de ella
	24 Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos
28 porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados»	
29 Y os digo: desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo en el Reino de mi Padre».	25 Yo os aseguró que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios».

Tradición de Lucas y Pablo

Lucas 22, 15-20

15 Y les dijo: «Con ansia he deseado
comer esta Pascua con vosotros antes de padecer.

16 Porque os digo que ya no la comeré más
hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios».

17 Y recibiendo una copa, dadas las gracias, dijo:
«Tomad esto y repartidlo entre vosotros.

18 Porque os digo que, a partir de este momento,
no beberé del producto de la vid
hasta que llegue el Reino de Dios».

Lc 22, 19-20	1 Co 11, 23-26
19 Tomó luego pan, y, dadas las gracias lo partió y se lo dio diciendo: «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros. Haced esto en recuerdo mío».	23 el Señor Jesús la noche en que fue entregado tomó pan,
	24 y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se da por vosotros. Haced esto en recuerdo mío».
20 De igual modo, la copa después de cenar, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros».	25 Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío
18 Porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de de Dios».	26 Pues cada vez que comáis este pan y bebéis esta copa, anunciais la muerte del Señor hasta que venga.

— *El grupo de Lucas y Pablo.* Da testimonio de la tradición habitual en la iglesia de Antioquía. Conviene destacar que Pablo se refiere a una tradición anterior (según una fórmula usada en las escuelas rabínicas): «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido» (1 Co 11, 23). La estancia de Pablo en Corinto (Hch 18, 1-18) se sitúa entre el final de los años 50 y la mitad del 52. Su testimonio se refiere, pues, a los primerísimos años del cristianismo (algunos autores creen que puede datar de los años 40).

En el texto de Lucas se pueden destacar dos puntos. La sección de los versículos 15-18, cuyo vocabulario lleva la marca de Lucas, está considerada como un relato de la Pascua judía, o como un antiguo texto de la Cena, sólo significada aquí por las palabras sobre la copa. En cuanto a los versículos 19 b, a partir de «que es entregado», y 20, están omitidos en muchos manuscritos (por ejemplo el códice D, del siglo VI). La crítica textual no permite averiguar si se trata de una mutilación del texto primitivo o más bien de una adición de algún escriba en un intento de armonizar el texto de esta recensión con las demás tradiciones.

¿Cuál es la tradición más antigua? Marcos traiciona más el orginal semítico. Pablo y Lucas presentan un griego mejor. Es natural que en los medios de Antioquía se sintiera muy pronto la necesidad de «grequizar» el texto para las celebraciones en lengua griega. Digamos que cada tradición puede encerrar elementos muy próximos al original.

Si nuestra curiosidad intelectual no queda del todo satisfecha y si los textos guardan aún puertas cerradas a los jardines interiores se debe a que hay que buscar en

otra parte la clave de la comprensión. La clave la tiene la comunidad, que celebra la Eucaristía, en vez de describirla en documentos, que la vive antes de analizar su estructura. La orden de repetir lo sucedido: «Haced esto en recuerdo mío» ni siquiera aparece en la tradición de Mateo-Marcos. En efecto, habría que considerarla como una simple rúbrica y, en una celebración no se recita una rúbrica, simplimente se ejecuta. Eso es lo que hacía la comunidad primitiva al celebrar la Cena en la fracción del pan».

LA FRACCION DEL PAN

En el vocabulario palestino, la expresión «fracción del pan» designa tanto el simple hecho de partir el pan, como el conjunto del rito que señala el comienzo de la comida, cuando el padre de familia toma el pan, pronuncia la bendición, lo parte y lo reparte. En el vocabulario de la comunidad cristiana primitiva, la expresión «fracción del pan» se vio teñida de un significado religioso particular, puesto que el Señor había llevado a cabo ese gesto en la Cena. En algunas perícopas «fracción del pan» o «partir el pan»[1] pueden ser sinónimos de eucaristía o de «celebrar la eucaristía». Tal es el caso de Co 10, 16, cuando Pablo pregunta: «El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?». En otros lugares, el respeto debido a los textos no permite concluir con certeza si se trata de la Eucaristía propiamente dicha o del rito que da comienzo a una simple comida religiosa.

1. Decimos «fracción del pan» y «partir» (y no «fracciona») el pan». En griego, los términos correspondientes *klasis* y *klan* tienen la misma raiz.

Me da la impresión de que, si se sitúa la cuestión de la fracción del pan en una perspectiva estrictamente sacramental —si es o no la renovación sacramenteal de la Cena, es decir, de nuestra misa de hoy— se llega a un callejón sin salida. Pero lo que sí se puede hacer es ver de qué modo la vivió la comunidad, menos preocupada que nosotros por la noción de sacramentalidad. Entonces se descubre una gran riqueza, que ilumina nuestra Eucaristía con una luz muy valiosa.

La multiplicación de los panes según los Sinópticos

Los Sinópticos contienen dos relatos de la multiplicación de los panes, el primero en Mt 14, 15-21, Mc 6, 35-44 y Lc 9, 12-17, perícoplas muy próximas a Jn 6, 3-15, y el segundo en Mt 15, 32-39 y Mc 8, 1-10. Este milagro es una profecía de la Cena en que Jesús dará a los suyos el «verdadero pan del cielo» (Jn 6, 32). He aquí la traducción literal del primer relato según Mc 6, 41:

> Y tomando los cinco panes...
> y levantando los ojos al cielo,
> pronunció la bendición,
> *partió los panes*
> y los iba dando a los discípulos
> para que se los fueran sirviendo.

El milagro esta muy cercano a la fiesta de Pascua (Jn 6, 4). Los convidados están colocados «por grupos de

cien y de cincuenta» (Mc 6, 39) como para celebrar la Pascua y escuchar la homilía. Jesús se puso a enseñarles muchas cosas (6, 34), y el pan milagroso, repartido —como la eucaristía— por medio de los discípulos, es el fruto de su ternura: «Vio mucha gente, sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor» (6, 34).

Para Jesús, partir el pan es ante todo compartir juntos el amor que viene de Dios. En términos misioneros se diría: Es necesario que la Iglesia multiplique aún por largo tiempo el pan de la tierra a los hambrientos —es decir, que les ofrezca su amor que sacia como el pan— antes de que pueda anunciarles la Eucaristía, pan del cielo.

La comunidad de los Hechos de los Apóstoles

En los Hechos de los Apósteles, Lucas presenta, siguiendo unas fórmulas un tanto idealizadas, la vida de la comunidad primitiva, en tres conpendios diferentes. En el primero habla de la fracción en estos términos:

> Acudían asiduamente
> a la enseñanza de los Apóstoles y a la comunión,
> a la *fracción del pan* y a las oraciones (2, 42)

El verbo *proskarterein*, que se traduce por *acudir asiduamente*, designa de ordinario, en los Hechos, la participación en un acto religioso (en la oración en 1, 14 y 6, 4; en el culto del templo en 2, 46; en el servicio de

1. Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16.

la Palabra en 6, 4). Las cuatro expresiones que siguen están agrupadas de dos en dos y describen la vida de culto de la primitiva comunidad.

Se habla en primer lugar de la enseñanza, *didaché*. Normalmente sirve de introducción a la fracción. El más bello ejemplo nos lo proporciona la comunidad de Tróade. Se habían reunido el primer día de la semana, es decir, el domingo, precisamente para *Partir el pan*. Pablo habló largo rato, «hasta media noche». Demasiado rato para el joven Eutico, que se durmió. (Hacía calor —Lucas explica que habían encendido muchas lámparas en la estancia superior— y el chico estaba sentado en el borde de la ventana para tomar el aire). Se cayó desde el tercer piso y murió. Pablo, que aún no había terminado su *didaché*, le resucitó sobre la marcha, luego *partió el pan* y continuó su enseñanza (Hch 20, 7-11).

En segundo lugar, Lucas menciona la *Koinônia*, que solemos traducir por «comunión» (fraterna). La *Koinônia* designa el hecho de poner en común (*Koinos*) (Pablo dice que el Padre nos llama a la *Koinônia* de su hijo, 1 Co 1, 9). Esta comunión se expresa del modo más natural por el hecho de compartir la mesa, o también por la puesta en común de los bienes. Así, en el segundo compendio, Lucas explica: «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma... todo era común (*Koina*) entre ellos» (4, 32; cf. 2, 44). Está claro que la fracción del pan va pareja con una comunidad cuyos miembros están como fundidos por un mismo amor en un solo corazón, en una sola alma.

Por último, Lucas menciona la *plegaria*, lo cual es evidente para una comunidad cristiana que ha sido creada para la alabanza y la adoración (2, 46-47) y para la *fracción*

del pan. En el judaismo, «fracción del pan» no designa jamás una simple comida[1], sino solamente como ya hemos dicho antes, el gesto en sí mismo o el conjunto del rito de apertura. Lucas no ha pretendido, eso está claro, proponernos como admirable el hecho de que la comunidad se reuniera asiduamente para recitar el *Benedicite* y comer con regularidad. Por tanto hay que dar a la fracción del pan el sentido técnico de celebración de la Eucaristía, la cual podía estar ligada a una comida de ágape. En el mismo compendio —si bien procedente de una fuente distinta—, Lucas escribe (traduzco literalmente): «Día tras día, con asiduidad, con un solo corazón, en el templo, partían el pan en sus casas, tomando el alimento con alegría y simplicidad de corazón, alabando a Dios» (2, 46-47) Lucas menciona aquí la asistencia al templo, la fracción del pan en las casas particulares, la comida y la oración de alabanza. Es posible que en la comunidad de Corinto, en la «Cena del Señor» (1 Co 11, 20), el ágape haya precedido a la Eucaristía.

Los discípulos de Emaús (Lc. 24, 13-35)

Conocemos la historia de los discípulos de Emaús. Recordamos que Cleofás y su compañero reconocieron a Jesús en la fracción del pan (24, 35). El relato se refiere a la presencia del Resucitado en medio de la comunidad. Parecía que Jesús había sido arrancado a los suyos y arrastrado a un abismo de sufrimiento simbolizado por el desgarramiento de la cruz. Los discípulos se encuentran al borde de la desesperación: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel» (24, 21). Y sin

1. J. Jeremias, *La dernière Cène. Les paroles de Jesús*, Cerf, col. «Lectio Divina». 75, p. 136.

embargo la comunidad no estaba huérfana. Lucas parece decir: «¡Camináis con el Resucitado y no le reconocéis! ¡Vais con él de camino y no os dais cuenta!» Pero ¿cómo reconocerle? Recordemos que María Magadalena, a pesar de la ternura de su amor y la perspicacia de su intuición femenina, ¡no había reconocido a su Rabbuni y le había tomado por el jardinero! Y Pedro tampoco le había adivinado bajo los rasgos del desconocido que asaba sardinas en la hoguera al amanecer (Jn 21, 9). Lucas da dos criterios para reconocer a Jesús. El primero, es la Escritura. «Empezando por la Ley de Moisés, recorriendo los Profetas, en todas las Escrituras» (24, 27), o sea en cada una de las páginas de la Biblia se puede descubrir el rostro del Resucitado y en ese momento el corazón arde de alegría y de amor. El segundo criterio es el amor fraterno. ¿Qué hicieron Cleofás y su compañero? Invitaron a un extraño a compartir con ellos el pan de la hospitalidad. Y Jesús se les manifestó. Trastocando los papeles, se reveló como el jefe de la comunidad, partió el pan y se lo dío! Celebrar la Eucaristía es acoger al extraño, caminar con él, compartir con él el pan de la hospitalidad, ofrecerle nuestro amor ¡y Jesús se hace presente! ¡Entonces se crea la comunidad de los creyentes en torno al Resucitado!

No tiene sentido preguntar si el pan partido por Cristo era «eucarístico», es decir si estaba o no presente sacramentalmente, puesto que el mismo Señor estaba a la mesa con ellos y era él quien se lo daba.

Conclusión

Es sabio reconocer que en ciertos textos —al menos en Hch 2, 42 y 20, 7-11— el rito de la fracción del pan

designa a la Eucaristía. En los restantes, este rito subraya admirablemente la dimensión espiritual de la Cena del Señor.

EL PAN DE VIDA SEGUN JUAN (cap. 6)

El Evangelio de Juan no describe la institución de la Cena, pero en cambio nos ofrece un largo discurso de Jesús sobre el pan de vida (6, 32-71), en la sinagoga de Cafarnaum, después del milagro de la multiplicación de los panes.

Según una interpretación puramente «espiritualista» (y algo antisacramental), Jesús hablaba solamente de la fe en su persona; comer su carne y beber su sangre significaría comprometerse totalmente por la fe, «acercarse a él» y «creer en él» como dice el texto (6, 34), afirmar que el «el hijo de José cuyos padres son conocidos» (42) es el pan del cielo que da la vida eterna (58). Según una interpretación «realista» (y prosacramental) Jesús estaba hablando de la Eucaristía durante todo su discurso.

Finalmente, según una interpretación intermedia, Jesús ofrecía dos enseñanzas centradas sucesivamente en la fe y en la Eucaristía.

La diversidad entre estas interpretaciones muestra por una parte, la riqueza del texto y por otra el problema que el mismo plantea. Se podría resumir con el dilema siguiente: O bien el comer la carne y beber la sangre (54) hay que entenderlo espiritualmente, sin referencia al sacramento, y entonces hay que admitir que Jesús se expresó mal, confundió al pueblo de gentes sencillas que, con su

buen sentido popular, toman las palabras tal como suenan. O bien la palabra de Jesús debe entenderse referida a la Eucaristía, y entonces tales exigencias, sin ninguna otra explicación y mucho antes de la institución de la Cena, parecen poco razonables. Tanto en uno como en otro caso, el discurso parece poco verosímil, y por lo tanto poco evangélico, ya que la revelación no desafía nunca al sentido común.

La solución al problema reside sin duda en la distinción de diferentes niveles de redacción en el interior del discurso:

— En primer lugar lo que Jesús dice en la sinagoga de Cafarnaum: en el contexto de la Pascua judía (6, 4), había multiplicado el pan mesiánico (vv. 5-15) profetizado por el maná del Exodo (vv. 32-33). Entonces, como la Sabiduría en Pr 9, 5, invita a los hombres a comer el pan de su festín, el verdadero pan del cielo que da la vida al mundo (33). Comer de este pan es creer en su misión, portadora de vida eterna. La afirmación «Yo soy el pan de vida, el que venga a mí no tendrá hambre, y el que crea en mí no tendrá sed jamás» (35), resume bien este propósito y puede dar fe del nivel más primitivo del discurso.

— Y luego lo que Juan (o, mejor dicho, el redactor de la tradición juanista) toma de este discurso.

Le dio forma y rostro, puso en boca de Jesús su vocabulario y su sintaxis, junto a sus preocupaciones doctrinales. De este modo el discurso quedó, más claro y preciso, sobre todo en la línea de la Eucaristía. En efecto, si la redacción final del Evangelio de Juan se puede situar razonablemente hacia el final del siglo I (¿95?), se de-

duce, entre lo que Jesús dijo en Cafarnaum y lo que leemos en Jn 6, un espacio de tiempo de unos setenta años. Durante este tiempo, la comunidad no ha dejado de celebrar la Eucaristía y de meditar las palabras del Señor. Parece totalmente natural que haya leído el texto primitivo a través del prisma de su fe eucarística y lo haya enriquecido con alusiones sacramentales.

— Hay que hacer referencia particularmente a la sección 6, 51-58. Sin duda es la más claramente eucarística. Ahora bien, en la estructura y el sentido del versículo 51, se descubre una alusión directa a las palabras de la Institución:

Jn 6, 51	1 Co 11, 24
El pan que yo le voy a dar	Este
es mi carne	es mi cuerpo
por la vida del mundo	que se da por vosotros.

En cuanto a la continuación de los versículos 52-58, se la puede considerar como una homilía eucarística. Nos revela dómo se «proclamaba la muerte del Señor» (1 Co 11, 26) en la comunidad primitiva. Toda esta sección 6, 51-58 sin duda fue incluida en la trama primitiva de Jn 6 en otro nivel de redacción.

Sean cuales sean las inserciones y adiciones, el conjunto de Jn 6, aun en el supuesto de que no sea histórico, es decir, aunque no haya sido pronunciado tal cual por Jesús, sigue siendo plenamente auténtico, es decir, pertenece auténticamente a la Palabra de Dios, inspirada por el Espíritu. Esta influencia de la comunidad sobre el texto nos recuerda que la fe cristiana, y no sólo la fe en la Eucaristía, no se basa en un texto, sean cuales sean su

historicidad y autenticidad, sino sobre todo en la fe de la comunidad eclesial primitiva. No somos «hijos» de un libro aunque sea el «Evangelio», sino herederos de una comunidad que celebró la Eucaristía antes de poner por escrito, sobre un pergamino muerto, los recuerdos de su fe.

Multitud de temas atraviesan el discurso dobre el pan de vida como una lluvia de estrellas; nos fijaremos sobre todo en dos. En primer lugar, nos llama la atención la relación entre fe y sacramento, o más exactamente la primacía de la fe cuando se trata de sacramentos. La teología suele subrayar la eficacia del sacramento que opera en virtud de su propio dinamismo (*ex opere operato*), y la práctica intensiva de la comunión frecuente ha podido hacer creer que el ideal era comulgar lo más posible. Jn 6 es un alegato contra cualquier desviación en este terreno. La Eucaristía es el sacramento de la fe por excelencia. Lo que cuenta, no es una «sobrealimentación» sacramental, sino la entrega total a Cristo Jesús que cada comunión debe significar y promover.

«¿A quién iremos, Señor? Tú tienes palabras de vida eterna». A este próposito se dice que este relato de la defección de muchos discípulos después del discurso eucarístico anuncia la traición de Judas en la Cena; pero la fe de Pedro es profecía de todos lo que repiten hoy en el apostol: «Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (cf. vv. 67-71).

En segundo lugar, debemos subrayar la relación entre Eucaristía y Encarnación. En efecto, tanto los sinópticos como Pablo relacionan la Cena con la pasión y la parusía. A Juan le gusta más poner en evidencia su vínculo con la encarnación. La afirmación más prodigiosa sobre esta

relación es sin duda la del versículo 57: «Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí. «La Eucaristía es el sacramento de la Encarnación. Comunica a los fieles la misma vida que el Hijo tiene del Padre y, como consecuencia, le envía a la misma misión. Lejos de reducirse a un encuentro amoroso a solas con Jesús, lanza al fiel al río inmenso e hirviente de la Encarnación «para obrar las obras de Dios» (6, 28).

Una última observación. Hoy todavía puede resultar chocante la crudeza de las expresiones *comer la carne y beber la sangre*. Se encuentran precisamente en la sección de los versículos 51-58 y, por eso, sin duda no fueron pronunciadas por Jesús. En todo caso, en materia de lenguaje bíblico, siempre se puede escoger el que parezca más apropiado. Se puede hablar, si se refiere de «comer el pan del cielo» o «beber la copa de la bendición», expresiones tan bíblicas como las otras y accesibles a todo el mundo.

LA ORACION EUCARISTICA DE LA «DIDACHE»

En 1875, Filoteo Bryennios, metropolitano de Nicomedia, descubrió en el convento del Santo Sepulcro de Constantinopla un manuscrito griego que contenía, entre otros documentos, la *Didaché* (= enseñanza) *del Señor a las naciones*. Esta obra contiene textos de fechas y orígenes diversos. Algunos pueden remontarse a los años 50, como esta oración «eucarística», la más venerable de la Antigüedad cristiana:

A propósito de la eucaristía, daréis gracias de este modo.

Primero por la copa:

Te damos gracias, oh Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
que nos has revelado por medio de Jesús, tu Hijo.
¡Gloria a tí por los siglos!

Luego por el pan partido:

Te damos gracias, oh Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento
que nos has revelado por medio de Jesús, tu Hijo.
¡Gloria a tí por los siglos!

Del mismo modo que este pan partido, antes diseminado por las colinas, ha sido recogido para hacerse uno solo, que así tu Iglesia sea reunida de los confines de la tierra en tu reino. ¡Porque a tí se debe la gloria y el poder por los siglos!

Que nadie coma ni beba vuestra eucaristía más que los bautizados en el nombre del Señor. Porque el Señor dijo a este propósito: «No deis a los perros las cosas sagradas» (Mt 7, 6).

Después de haberos saciado, dad gracias de este modo:

Te damos gracias, oh Padre santo,
por tu santo nombre que has hecho habitar en nuestros corazones,
por el conocimiento, la fe y la inmortalidad
que nos has revelado por medio de Jesús, tu Hijo.
¡Gloria a ti por los siglos!

Eres tú, oh Maestro todopoderoso, quien creó el universo para alabanza de tu nombre. Tú has dado alimento y bebida a los hijos de los hombres. Pero a nosotros nos has concedido un alimento espiritual y una bebida para la vida eterna, por medio de Jesús, tu Hijo. Por encima de todo, te damos gracias por tu poder. ¡A ti gloria por los siglos! *Amén.*

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en amor. Reúne a los cuatro vientos a esta Iglesia santificada, y congrégala en el reino que tú le has preparado. ¡Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos! *Amén.*

¡Que venga el Señor y que pase este mundo! *Amén.*
¡Hosanna a la casa de David!
¡El que es santo, que venga!
¡El que no lo sea, que se arrepienta!
¡Marana tha! *Amén.*

Esta oración es la malla de oro que liga la oración judía a la Eucaristía cristiana. De la tradición de Israel, conserva la bendición sobre la copa, luego sobre el pan y la triple bendición final, coreada por la aclamación «Gloria a ti por los siglos»; la comunidad que ha rezado esta oración está aún muy próxima al judaismo. Pero la ha cristianizado al añadir la fórmula «por Jesús, tu Hijo». Su comida desemboca en la Cena (como lo demuestra la invitación «El que es santo, que venga») y, sin duda, según creemos, la contiene. Ciertamente no leemos el relato de la Institución. Pero podemos suponer razonablemente que una comunidad que se reune para celebrar la comida del Señor no necesita repetirse a sí misma lo que está haciendo.

Surgida del alma judía hecha cristiana, esta oración desborda de alabanza, de acción de gracias. Clama a la espera del Señor. Podemos adivinar lo que debía ser el gozo, la bendición, incluso el lirismo, de una comunidad que celebra la comida del Señor, en espera de su venida, en una palabra todo lo que tantos siglos de rúbricas rutinarias nos han hecho perder y que la liturgia de hoy trata de volver a encontrar.

TESTIMONIO DE SAN JUSTINO

Justino nació en el corazón de Galilea, en Flavia Neápolis (Siquem), no lejos del pozo donde Jesús había

prometido el agua viva a la Samaritana. Filósofo ambulante, se convirtió a la fe cristiana hacia el 130. Hacia el 150, dirige al emperador Antonino Pío dos *Apologías* en las que expone su fe cristiana. Con tal motivo nos habla de la Eucaristía. El título de la obra es una muestra soberbia de nobleza y coraje: «Al emperador Antonino Pió... y a todo el pueblo romano, en favor de los hombres injustamente odiados y perseguidos, *yo, uno de ellos*, Justino, hijo de Priscos, hijo de Bacceios, originario de Flavia Neápolis en Siria de Palestina, dirijo este discurso y esta instancia. «*Yo, uno de ellos*: Justino sabe que los cristianos son condenados a muerte sólo por llevar tal nombre. Un testimonio tal merece ser creido. Justino lo sellará con su sangre, muriendo mártir hacia el año 165, confirmando de ese modo lo que había escrito en su Apología: «Nadie creyó a Sócrates hasta que murió por su doctrina... Pero por Cristo, no sólo filósofos y letrados, sino también artesanos e ignorantes han despreciado la gloria, el miedo y la muerte» (Apología 11, 80).

La misa bautismal hacia el 150

Oraciones comunes y beso de paz

En cuanto a nosotros, después de haber purificado al que cree y ha dado su consentimiento, le conducimos al lugar en que están reunidos los que se llaman «hermanos».

Rezamos juntos con fervor por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado, por todos los demás, estén donde estén, para que seamos juzgados dignos, después de haber conocido la verdad, de practicar las buenas obras, guardar los mandamientos y obtener así la salvación eterna.

Cuando se acaban las oraciones, nos damos el beso (de paz).

Anáfora[1]

Se lleva luego al que preside la asamblea de los hermanos, pan y una copa de vino con agua.

Los toma, alaba y da gloria al Padre del universo, en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y a continuación celebra una larga eucaristía, por haber sido juzgado digno de estos bienes.

Cuando termina, todo el pueblo presente clama diciendo: «*¡Amén!*» *Amén* es una palabra hebrea que significa: así sea.

Comunión

Cuando el que preside ha terminado la eucaristía y todo el pueblo ha aclamado, los que llamamos diáconos distribuyen a cada uno de los asistentes el pan, el vino y el agua consagrados y les llevan su parte a los ausentes.

Llamamos a este alimento «Eucaristía». Nadie puede tomar parte en ella si no ha recibido el baño que perdona los pecados y regenera, o si no vive según la doctrina de Cristo. Porque no tomamos este alimento como si fuera pan y vino ordinarios. Sino que, del mismo modo que por la Palabra de Dios, Jesucristo se encarnó y tomó carne y sangre por nuestra salvación, del mismo modo también este alimento, que se ha convertido en Eucaristía gracias a la oración hecha con la palabra de Cristo, y que nutre y es asimilado por nuestra carne y nuestra sangre, es la carne y la sangre de Jesús encarnado: esta es la doctrina que hemos recibido.

---

1. *Anáfora*: palabra griega que significa «elevación» y que en las antiguas liturgias designa las oraciones que van desde el diálogo del Prefacio hasta el *Amén* que cierra el Canon. La anáfora comprende tradicionalmente el diálogo del Prefacio, la acción de gracias, el relato de la Institución, la anámnesis, la epiclesis y la doxología.

Anámnesis: palabra griega que significa «recuerdo», que conmemora los misterios de Cristo.

Epiclesis: palabra griega que significa «invocación», que designa la oración que pide la venida del Espíritu Santo sobre el pan y el vino de la Eucaristía.

Los Apóstoles, en efecto, en sus Memorias llamadas «Evangelios», nos transmiten que Jesús les hizo esta recomendación: después de haber tomado el pan, dio gracias y dijo: «Haced esto en recuerdo mío, esto es mi cuerpo»; igualmente, después de tomar la copa, dio las gracias y dijo: «Esto es mi sangre». Y sólo se lo dio a ellos.

Apología I, 65-66

La liturgia del día del Señor

Una comunidad de caridad y de oración

Los que tienen recursos ayudan a todos los que tienen necesidad, y siempre nos prestamos asistencia.

En todo lo que ofrecemos, bendecimos al Creador del universo por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo.

Celebración dominical

El día llamado día del sol, todos los que viven en las ciudades o los campos, se reúnen en un mismo lugar.

Se leen entonces las Memorias de los Apóstoles o los Escritos de los Profetas tanto rato como el tiempo lo permite.

Cuando el lector ha terminado, el presidente toma la palabra y exhorta a imitar estas hermosas enseñanzas.

Luego nos levantamos todos y rezamos.

Después, tal como hemos dicho antes, una vez terminada la oración, se trae el pan, el vino y el agua. El que preside reza tantas oraciones y acciones de gracias como puede. Y todo el pueblo responde por aclamación: ¡*Amén*!

Entonces se distribuye y se reparte a todos la eucaristía y se envía a los diáconos a llevársela a los ausentes.

Apología I, 67.

La misa de San Justino presenta todos los elementos esenciales de la celebración cristiana:

Celebración de la Palabra

— Lectura «durante tanto rato como el tiempo lo permita» de los Evangelios llamados también «Memorias de los Apóstoles» o de los «escritos de los profetas».

— Homilía del presidente.

— Oraciones por la comunidad, por la Iglesia universal.

— Beso de paz, situado antes de la anáfora.

Celebración de la Eucaristía

— Presentación de las ofrendas: pan, vino y agua.

— Oraciones eucarísticas del presidente. «Alaba y da gloria al Padre del universo, en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo». El pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo. El estilo de esta oración permanece muy libre: da gracias «tanto como puede».

— Aclamación del pueblo mediante el *Amén*.

— Comunión. Se distribuye la «eucaristía» a la comunidad. Los diáconos la llevan a los ausentes.

LA «TRADICION APOSTOLICA» DE HIPOLITO DE ROMA (hacia el 215)

En 1551, se exhuma en el cementerio romano del Agro Verano sobre la Via Tiburtina una estatua de Hipólito de Roma en cuyo pedestal se encontraba grabada una lista de sus obras. Se leía entre otros el siguiente título: *(Ap)ostoliké Paradosis*, es decir, *Tradición apostólica*. Esta obra nos da una oportunidad increible: la de ofrecernos el primer texto de una anáfora.

La vida de Hipólito no fue en absoluto banal. Sacerdote de la Iglesia de Roma, en él se aliaba el prestigio de una erudición inmensa con verdaderas dotes de escritor. Pero tuvo la mala idea de tomarla con el papa Ceferino (198-217) y hacerse elegir anti-papa. La impiedad del emperador, al desencadenar la persecución, le sacó de este mal paso. Maximino el Tracio (235-238) proclamó un edicto en el que declaraba a todos los jefes de las Iglesias culpables de haber enseñado el Evangelio. Papa y anti-papa, Ponciano e Hipólito, se encontraron juntos en un campo de deportación, que en aquella época eran las minas de Cerdeña. La comunidad de sufrimientos y miserias abrieron el camino de la reconciliación. Los dos murieron mártires en la «isla de la muerte». El papa Fabiano (236-250) hizo llevar sus cuerpos a Roma. Los funerales tuvieron lugar el mismo día, el 13 de agosto del 236 o 237.

La *Tradición apostólica* es una recopilación litúrgica que data de los años 215. Al hablar de la consagración de un obispo, Hipólito presenta la oración eucarística de esta misa:

Oración eucarística

Aclamación

Que los diáconos presenten la oblación (al obispo). Imponiendo las manos sobre ella junto con todo el colegio de los sacerdotes, que pronuncie la acción de gracias:

— ¡Que el Señor esté con vosotros!
Que todos respondan:

— Y con tu espíritu.

— Levantad los corazones.

— Los volvemos hacia el Señor.

— Demos gracias al Señor

— Es digno y justo.

Acción de gracias

Que continúe así:
Te damos gracias, oh Dios,
por tu Hijo bienamado Jesucristo,
a quien nos has enviado en los últimos tiempos
como Salvador, Redentor y Mensajero de tu voluntad.
El es tu Verbo inseparable
por quien lo has creado todo
en quien has puesto tus complacencias.

Tú le has enviado desde el cielo en el seno de una Virgen.
Fue concebido, se encarnó,
se manifestó como Hijo tuyo,
nacido del Espíritu Santo y de la Virgen.

El cumplió tu voluntad
y, para adquirir un pueblo santo,
extendió sus manos mientras sufría
para librar del sufrimiento
a cuantos han puesto en ti su esperanza.

Relato de la Institución

Mientras se entregaba al sufrimiento voluntario
para destruir la muerte,
romper las cadenas del diablo,
hundir el infierno bajo sus pies,
esparcir su luz sobre los justos,
establecer el Testamento y manifestar su Resurrección,

Tomó el pan,
te dio gracias y dijo:
«Tomad y comed, esto es mi cuerpo
que se ha partido por vosotros».

Del mismo modo con el cáliz, dijo:
«Esto es mi sangre vertida por vosotros.
Cuando hagáis esto,
hacedlo en memoria mía».

Anámnesis

Acordándonos, pues, de su muerte y de su resurrección,
te ofrecemos este pan y esta copa,
y te damos gracias por habernos juzgado dignos
de estar delante de ti y servirte.

Epiclesis

Te pedimos que envíes tu Espíritu Santo
sobre la ofrenda de tu santa Iglesia,
que reúnas en la unidad
a los que participan en tus santos misterios.
Que sean llenos del Espíritu Santo,
que él confirme su fe en la verdad.
Que nosotros podamos de este modo alabarte y glorificarte
por tu Hijo Jesucristo.

Doxología

Por él, gloria y honor a tí,
con el Espíritu Santo,
en tu santa Iglesia,
ahora y por los siglos de los siglos.
Amén

La formula que presenta Hipólito no es la de la misa romana. Pero nos da un testimonio particularmente pre-

cioso: es el único que tenemos de aquellos lejanos tiempos en que se forjó nuestra liturgia actual. Testimonia sobre todo sobre la libertad que aún existía en aquella época en la liturgia romana para improvisar la Oración eucarística. Hipólito no presenta su texto como una fórmula fija, sino simplemente como un modelo: «Que el obispo dé gracias como hemos visto más arriba. No es necesario que pronuncie las mismas palabras que hemos dicho, como si se esforzara en recitarlas en memoria, al dar gracias a Dios. Sino que cada uno rece según su capacidad. Si uno es capaz de rezar bastante rato y de pronunciar una oración solemne, muy bien. Pero si alguno, en su oración, procede con mesura, que no se lo impidan, con tal de que recite una oración sanamente ortodoxa» (Tradición, 9).

Tómese nota de la gran pureza de la estructura de esta oración. El prefacio desemboca directamente —sin la interrupción del *Sanctus*— sobre el relato de la Institución; éste concluye con la anámnesis, la epiclesis y la doxología. Se comprende que la Tradición se haya hecho cargo de esta obra maestra de simplicidad y le haya dado una repercusión enorme. El original griego —que se ha perdido— fue traducido al árabe, al siriaco, al copto sahídico y boháirico (dialectos del alto y bajo Egipto) y al latín. Todavía hoy, la antigua oración romana compuesta en griego la recitan en tierra de Africa los sacerdotes etíopes. Y, después de un olvido de casi quince siglos, la Iglesia de rito romano se acordó de Hipólito y utilizó su oración como base de la *Oración eucarística*, II.

II
LA CENA DEL SEÑOR

El punto de partida de cualquier reflexión sobre la Eucaristía sigue siendo la recomendación del Señor: «Haced esto en memoria mía». Lo más urgente es, pues, determinar lo que representa «esto». ¿Qué hizo Jesús en la última Cena?

EL PRIMER DIA DE LOS AZIMOS, CUANDO SE SACRIFICABA EL CORDERO DE LA PASCUA...

La triple tradición sinóptica (Mt, 26, 17-19; Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-13)introduce la Cena con el relato de la preparación de la comida pascual: «El primer día de los Azimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua?». (Mc 14, 12). Los evangelistas dan por supuesto que la Cena se celebró en el contexto de la Pascua judía. Ahora bien, este contexto es el más rico que Israel podía ofrecer para la celebración de la nueva Alianza en la muerte y resurrección de Jesús.

A lo largo de la historia de Israel, muchas fiestas se habían dado cita para constituir la celebración pascual. La pascua aparece en primer lugar como un rito pastoril inscrito en el marco de una vida nómada o seminómada. Consistía en sacrificar un corderito para obtener la prosperidad y fecundidad del rebaño. Señalaba seguramente la marcha hacia la trashumancia, en primavera. La sangre que se ponía sobre las jambas de las puertas tenía la misión de apartar a los poderes maléficos, «al ángel exterminador». Existió también, en el marco agrícola de una vida sedentaria, la fiesta de los Azimos, es decir, de los panes sin levadura (Lv 23, 5-8). Señalaba el comienzo de la cosecha de la cebada, «cuando la hoz comience a cortar las espigas» (Dt 16, 9). Sin duda tiene un origen cananeo. Israel debió adoptarla tras su instalación en Canaán. Estas dos fiestas, la de la Pascua y la de los Azimos, aparecen netamente diferenciadas en ciertas fuentes (cf. Ex 34, 18 y 25; 12, 1-14 y 15-20). Como las dos se celebraban en primavera, acabaron por unificarse, quizá después de la reforma de Josías (en el 622). Se dio por fin lo que podríamos llamar una «historización», de estas fiestas, ya que Israel celebró también la primavera de su nacimiento, es decir una intervención histórica decisiva de Dios en su favor, sublimada en la imagen de la liberación de Egipto. La Biblia no ha conservado más que vestigios de la prehistoria de estas tres fiestas y el peso de los siglos acabó por aglutinar en una solemne y única celebración la Pascua, la fiesta de los Azimos y la salida de Egipto (cf. Ex 12, 1-28; Dt 16, 1-8).

Si bien la historia de la Pascua permanece un tanto velada, en cambio su significado espiritual brilla con intensa luz. Para describir esta liberación, Israel toma las palabras del vocabulario de la ternura humana. La liberación de Egipto fue para ella como un misterioso alumbramiento, cuando Dios la tomó en sus brazos como un padre a su hijito (Os 11, 13). En la soledad rugiente de la estepa fue «adoptada» por Dios (Dt 32, 10). Allí tuvieron lugar los esponsales de la joven Israel con su Dios (Jr 2, 2), allí fue amada «con un amor eterno» (Jr 31, 3).

Conviene citar aquí el *poema de las cuatro noches*, conservado en el targum, que nos hace entender el sentido de la fiesta de Pascua en tiempos de Cristo:

> Es una noche de vigilia, predestinada para la redención en nombre de Yahvé en el momento en que los hijos de Israel salieron de Egipto, liberados. Ahora bien en el *Libro de los Recuerdos* están inscritas cuatro noches.
>
> La primera noche, cuando Yahvé se manifestó sobre el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos, y la tiniebla se extendía sobre la superficie del abismo. Y la Palabra de Yahvé era la Luz y brillaba. Y él la llamó *Primera Noche*.
>
> La segunda noche, cuando Yahvé se apareció a Abraham... Y la llamó *Segunda Noche*.
>
> La tercera noche, cuando Yahvé se apareció a los Egipcios, en medio de la noche... Su diestra protegía a los primogénitos de Israel, para que se cumpliera lo que dice la escritura: «Israel es mi hijo primogénito» (Ex 4, 22). Y la llamó *Tercera Noche*.
>
> *La Cuarta Noche*, cuando el mundo llegue a su fin para ser rescatado: los yugos de hierro serán quebrados, las generaciones perversas serán aniquiladas, y Moisés subirá de en medio del desierto y el Rey Mesías aparecerá en lo alto... Es la noche de Pascua para el nombre de Yahvé, noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel. (1)

1. Traducción (retocada) R. Le Déaut, en A. Díez Macho, *Neophity* I, t. 2, Madrid-Barcelona 1970, pp. 312-313. —El targum es la versión aramea de la Biblia hebraica, que se usaba en la liturgia sinagogal.

Pascua es, pues, a la vez memorial de la creación, de aquella noche en que Dios hizo surgir el mundo para gloria de su nombre; memorial del sacrificio de Abraham, es decir fiesta del amor del patriarca «que no me has negado a tu hijo, tu único» (cf. Gn 22, 12); memorial de la liberación de Egipto, en que Dios, despojando a Israel de la vestimenta de la cautividad, le declaró «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Ex 4, 22) y, en fin, profecía del último día cuando su gloria invadirá la tierra por toda la eternidad. En el festival nocturno de las cuatro noches, lo que se celebra es lo esencial de la religión de Israel. En tiempos de Cristo, Pascua es «la fiesta» (Mt 26, 5) por excelencia. La liberación de Egipto es el arquetipo de todas las liberaciones. La tradición judía, en la Mishná, comenta: «El (Dios) nos ha conducido de la servidumbre a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto al día de fiesta, de las tinieblas a la luz esplendorosa, de la esclavitud a la redención. Por eso cantamos ante él el *Aleluya* (Pesahim, V, 5).

MIENTRAS COMIAN (Mt 26, 36)

La Eucaristía fue instituida durante la cena pascual. En el medio bíblico, la comunidad de mesa es una señal privilegiada de amistad entre los comensales. Compartir el mismo pan, es compartir el mismo amor. Romper esta comunidad sellada durante la cena sería señal de una traición particularmente odiosa, como fue el caso de Judas del cual se dice: «El que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar» (Ps 41, 10= Jn 13, 18).

Conviene también recordar que esta cena pascual es una comida de alianza. Sin duda es un momento absolutamente privilegiado: para Jesús y para los Doce, es la cena de despedida. Sin embargo, se inscribe en la larga serie de comidas de comunión que, desde el Sinaí —«comieron y bebieron» (Ex 24, 11)—, pasando por las innumerables comidas de alianza a lo largo de la historia de Israel, por la comida de Jesús con los suyos antes y después de su resurrección, hasta las celebraciones de la fracción del pan en la comunidad primitiva, introduce a los hombres en el banquete eterno.

Esta cena de despedida tampoco se puede separar de las demás comidas de su vida pública de las que nos hablan los evangelios y que fueron como una proclamación de la Buena Nueva. Al recibir el pan, Jesús afirma que viene «no a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9, 13). Al acoger en la mesa a la pecadora arrepentida, al aceptar sus lágrimas para lavar sus pies y sus cabellos para secarlos, da a entender que la acoge en la familia de los perdonados y pacificados (Lc 7, 49-50). Al multiplicar el pan y los peces para los hambrientos del desierto (Mc 14, 15-21), multiplica la alegría para el banquete de los pobres. En la mesa de Zaqueo, proclama que «el Hijo del hombre ha venido para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 9-10). Al acusarle de comer con los pecadores (Mc 2, 16), los fariseos no hacen más que dar constancia de quiénes pertenecen a la familia de Jesús: los que aceptan reconocerse pecadores, precisamente para ser salvados. El pan partido con los pecadores anuncia la comida eucarística en la cual el vino iba a ser vertido «para la remisión de los pecados» (Mt 26, 28).

LA ULTIMA CENA Y EL RITUAL DE LA PASCUA JUDIA

Sabemos, al menos en sus líneas esenciales, cuál es el ritual de la Pascua judía, en el cual se inscribe la Cena del Señor.

Rito de entrada

La celebración empezaba con una bendición de la fiesta y del vino (primera copa), con un rito de ablución, rito que Cristo amplió sin duda con el lavatorio de los pies y su catequesis (Jn 13, 2-15; cf. Lc 22, 24-27), y con la degustación de las hierbas amargas: en este momento se sitúan probablemente el anuncio de la traición de Judas (Mt 26, 20-25; Mc 14, 17-21; Lc 22, 21-23) y el bocado que Jesús dio al traidor (Jn 13, 21-30).

Homilía y oraciones

Esta parte se puede considerar como una liturgia de la palabra destinada a subrayar el sentido de la fiesta. A petición de uno de los comensales, el padre de familia destacaba, siguiendo una exégesis muy popular, el significado de ciertos elementos: «Pascua significa «paso», porque Yahvé pasó delante de las casas de los hijos de Israel en Egipto» (Ex 12, 27). *El pan* es *sin levadura*, porque en su prisa por partir el pueblo tomó la masa antes de que hubiera fermentado» (Ex 12, 34). *El cordero pascual* recuerda el sacrificio de la primera Pascua cuya sangre protegió las casas israelitas contra el ángel exterminador (Ex 12, 21-23). *Las hierbas amargas*, por fin, reavivan el recuerdo de la amargura de la esclavitud. En este contexto Jesús pronuncio el discurso de que Jn 14-17 da testimonio: se le puede considerar a la vez como el discurso de despedida y la homilía pascual de Jesús a su Iglesia. Esta parte concluía con la oración de la primera sección del Hallel (Ps 113 o 113-114).

Rito pascual

Era el momento central de la celebración. Comprendía un segundo rito de ablución, la bendición del padre sobre el pan mientras lo partía, la comida del cordero pascual y, después de la cena, la bendición de la tercera copa, llamada también «copa de la bendición» (I Co 10, 16). Aquí se sitúan las palabras de la consagración de Jesús sobre el pan antes de comer el cordero pascual, y sobre el vino «después de la cena» (Lc 22, 20; 1 Co 11, 25).

Conclusión

La cena terminaba con la última parte del Hallel, Ps. 114-118 (115-118), que Jesús cantó con sus discípulos como nos lo cuentan Mt 26, 30 y Mc 14, 26.

De forma esquemática, se obtiene el cuadro siguiente:

Ritual de la Pascua judía	Cena del Señor
A) Ritos de entrada	
— Bendición de la fiesta y de la primera copa.	
— Rito de purificación (ablución)	Lavatorio de los pies y catequesis (Jn 13, 2-15; Lc 22, 24-27)
— Degustación de las hierbas amargas.	Anuncio de la traición de Judas (?)
B) Homilía y oraciones	
— Pasahaggadá del padre (en arameo)	Discurso de Jesús (Jn 14-17)
— Primera parte del Hallel (Ps 113, 113-114), en hebreo.	
— Segunda copa (copa de la haggadá).	
C) Cena pascual	
— Rito de purificación (ablución).	
— Bendición del padre sobre el pan.	Palabras de Jesús sobre el pan: Esto es mi cuerpo...
— Comida del cordero pascual.	
— Tercera copa, copa de la bendición.	Palabras de Jesús sobre el vino: Esto es mi sangre...
D) Conclusión	
— Segunda parte del Hallel, Ps. 114-118 (115-118), en hebreo.	Canto de los salmos: Mt 26, 30; Mc 14, 26.

El texto de la institución ha sido resumido. Sobre todo han desaparecido los elementos del ritual de la Pascua judía, sin duda porque se suponía que eran suficientemente conocidos en los medios judíos, y también porque, en los medios cristianos llegados del paganismo, se prestaba más atención a la celebración cristiana de la Cena.

De momento, se impone claramente una conclusión: La misa es una comida, ciertamente, pero no una comida ordinaria en la que se consagró pan y vino, sino una cena festiva enmarcada en una liturgia de oración y sobre todo de acción de gracias (cf. el Hallel). Hacer «esto» en memoria de Jesús, no es simplemete comer juntos, sino también y al mismo tiempo dar gracias por la liberación del Exodo cristiano, la Pascua de Jesús.

DANDO GRACIAS...

En Israel, las comidas tenían siempre un cierto carácter religioso. Se pronunciaba la bendición sobre el pan: «Bendito seas tú, Yahvé Dios nuestro, rey del universo, que sacas el pan de la tierra». Y sobre el vino: «Bendito seas tú, Yahvé Dios nuestro, rey del universo, que creas el fruto de la vid». Estas bendiciones —que la nueva liturgia de la misa ha reetomado para presentar el pan y el vino— implicaban que los comensales, no solamente se reconocían a sí mismos amigos ante Dios, sino que al presentarle su amistad, le bendecían todos juntos. La comida en común se convertía en oración en común. Cuando los fariseos acusan a Jesús de compartir la mesa con publicanos, lo que le reprochan implícitamente es que establezca con ellos una comunidad de oración.

Los evangelistas dicen expresamente que Jesús dijo la bendición (Mt-Mc), que dio gracias (Lc-Pablo). Sin

duda hay que incluir en estas bendiciones la de la fiesta, ligada a la de la copa y que se formulaba de este modo: «Bendito seas tú, Yahvé Dios nuestro, rey del universo, que das a tu pueblo Israel esta fiesta de los ázimos para su alegría y como recuerdo. Bendito seas tú que santificas a Israel en este tiempo». La tradición sinóptica no nos ha conservado las oraciones «eucarísticas» de Jesús, pero sabemos que tenía una manera tan diferente y personal de dar gracias que los discípulos de Emaús pudieron reconocerle «en la fracción del pan» (Lc 24, 35). Cuando se dirigía a Dios, su oración dejaba adivinar un abismo de ternura con su Padre, una cercanía de corazón tan íntima como la de un hijo con su padre. «Abba», «Padre»: así se complacía en llamarle, y este título único en la literatura de la época era a la vez «una forma infantil, un término del lenguaje cotidiano»/[1] —más o menos como nuestro «papá» —sin dejar de estar lleno de deferencia y sumisión: «¡Abba! ¡Padre! ¡todo es posible para tí!... pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14, 36). No quería que este título de padre se diese a nadie más sobre la tierra (Mt 23, 9). Cuando rezaba, solía levantar los ojos al cielo y empezar con estas palabras: «Yo te bendigo, Padre», como en el himmo de júbilo (Mt 11, 25), o bien: «Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Yo sé bien que tú siempre me escuchas», como delante de la tumba de Lázaro (Jn 11, 41-42). La larga oración que da fin al discurso pronunciado después de la Cena, según Jn 17, y en la cual la alabanza y el amor se reflejan en la eternidad divina (cf 17, 5, 23), es el espejo del alma «eucarística» de Jesús.

1. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Cerf, coll. «Lectio divina», 76, p. 87.

LA ALIANZA DE MI SANGRE

Jesús anuncia claramente su próxima muerte y la relaciona con la Cena. Habla, en efecto, de su *cuerpo que se entrega* por los suyos, de su *sangre derramada* por los pecados. Igual que el pan se parte para ser compartido entre hermanos, su cuerpo será desgarrado por el sufrimiento cuando sea ofrecido en sacrificio. Igual que el vino mana de la uva como «sangre de uvas» (Gn 49, 11), la sangre brotará de su cuerpo en el lagar de la pasión.

Esta muerte tiene relación con la Alianza. En el ambiente bíblico, la conclusión de la Alianza lleva consigo normalmente la inmolación de una víctima, cuya sangre se convierte en «la sangre de la Alianza». Así en el Sinaí, Moisés esparce sobre el altar y sobre el pueblo la sangre de una misma víctima, para indicar la unión —semejante a la de una familia unida por la misma sangre— que Dios concede a su pueblo, y dice: «Esta es la sangre de la Alianza». Las palabras de Jesús: «Esta es mi sangre de la Alianza», son un eco de aquéllas. La torpeza de la expresión refleja el original arameo subyacente. Pablo y Lucas tratan de arreglar un poco el texto y transcriben: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre».

Conviene añadir que el mismo Jesús es el cordero pascual de esta nueva Alianza. Las palabras que se pronuncian sobre el pan y sobre el vino, rodean, como se ha visto, igual que dos manos al rito de la comida del cordero pascual y así sugieren esta transposición. Pablo dirá sin precisar más: «Cristo, Nuestra Pascua, ha sido inmolado» (1 Co 5, 7), lo que demuestra hasta qué

punto la imagen del cordero pascual debía resultarle familiar a la primera comunidad; Juan (19, 46), a su vez, aplicará a Cristo en la cruz un texto que se refiere directamente al cordero pascual: «No se le quebrantará ningún hueso» (Ex 12, 46). Esta tipología, permanece bastante discreta, sin duda, en el texto evangélido. Pero Jesús pudo desarrollarla extensamente en su homilía pascual.

EL SIERVO DE YAHVE, «ALIANZA DEL PUEBLO»

Sabemos que la comunidad primitiva solía ver en las profecías del Siervo de Yahvé[1], la historia misma de Jesús. La vocación de este Justo, machacado por el sufrimiento debido al pecado de sus hermanos, más tarde exaltado y glorificado por Dios, anuncia el mismo misterio de Jesús, «el santo siervo» (Hch 4, 27, 30; 3, 26), humillado en la muerte de cruz y luego «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1, 4). Igualmente afirma el carácter eclesial de su vocación: igual que el Siervo de Yahvé tan pronto es un personaje individual como colectivo, del mismo modo la vocación de Jesús concierne a la vez no sólo a su propio misterio, sino también a toda la comunidad de los fieles a quienes arrastra consigo a su Pasión y a su Resurrección.

Esta presencia del Siervo subyace en el relato de la institución:

1. Is 42, 1-9m 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13a 53, 12. —Véase L. DEISS, Synopse, Desclée de Br, t. I, pp. 181-182.

Nuevo Testamento	Isaías
La noche en que *fue entregado*	*Fue entregado* a la muerte (53, 12)
Esto es mi sangre de la *alianza*	Te he designado como *alianza* de mi pueblo (42, 6)
derramada	El ha *derramado* (Hb) su alma en la muerte (53, 12)
por *muchos* por la remisión de los *pecados*	De *muchos* llevaba los *pecados* (53, 12)

A veces nos hemos dejado hipnotizar por el valor que tienen estas palabras en la consagración hasta el punto de olvidar su riqueza en el plano bíblico. Y sin embargo, esta riqueza transfigura el relato, refleja las profecías del Siervo como se refleja la luz en un diamante. El que ofrece su cuerpo y su sangre por la salvación del mundo es al mismo tiempo «la luz de las naciones» que canta Simeón (Lc 2, 32= Is 42, 6) y «la Alianza del pueblo» (Is 42, 6); el Espíritu de Yahvé reposa sobre él, en él tiene puestas el Padre sus complacencias como en su Hijo bienamado (bautismo y transfiguración: Mt 3, 17 y 17, 5= Is 42, 1); él toma nuestras flaquezas y carga con nuestras enfermedades (Mt 8, 17= Is 53, 4); él es el profeta que anuncia la verdadera fe a las naciones (Mt 12, 18-21= Is 42, 1-4); es el Justo perseguido, aplastado por el sufrimiento, molido por nuestras culpas, pero exaltado a la luz de Dios después de sus pruebas (Is 53).

Conviene subrayar el tema de la Alianza: Jesús no solamente concluye esta Alianza, sino que, como está escrito del Siervo (Is 42, 6), él mismo *es* esta Alianza. ¿Cómo se puede comprender esto? Conviene recordar que su ser, en el que la divinidad y la humanidad se encuen-

tran unidas en una sola persona, es la misma fuente de donde nace su misión. El ilumina a las naciones porque es luz; es la reconciliación universal porque une en su cuerpo el polvo de que está hecha la humanidad y el oro de la divinidad; igualmente, sella la Alianza entre Dios y los hombres porque es la Alianza, es decir, une en su persona la humanidad y la divinidad; su cuerpo es como la morada de amor donde el hombre, después de haber dado muerte a la Enemistad (Ef 2, 16), vuelve a encontrar la intimidad con Dios y la paz con sus hermanos.

LA ALIANZA UNIVERSAL

Según la tradición de Mateo-Marcos, la sangre de la Alianza es *derr*amada *por muchos*. La mayor parte de las versiones francesas traducen *por la multitud*, lo que está mucho mejor. De hecho, el original griego dice *por muchos* y refleja el arameo que hablaba Jesús. Ahora bien, en arameo (y en hebreo), *muchos* puede tener un sentido excluyente como en castellano (muchos, luego no todos) o un sentido incluyente (en verdad muchos, o sea todos). Este semitismo explica muchos pasajes que corren el riesgo de ser mal interpretados. Por ejemplo, Jesús afirma que muchos pecados[1] (es decir, todos los pecados) le son perdonados a la pecadora, porque ella ha amado mucho (Lc 7, 47). Del mismo modo, Pablo explica que, «por la desobediencia de uno sólo (Adán), muchos (es decir, todos)[2] fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno sólo todos serán constituidos

1. La Bib. de Jerusalén traduce «sus muchos pecados». N. T.
2. La Bib. de Jerusalén traduce «todos». N. T.

justos» (Rm 5, 19). En el relato de la institución de la Eucaristía, hay que entender que la sangre derramada *por muchos* lo es en realidad por *todos los hombres*. la última cena de Jesús con los suyos es también la primera cena verdaderamente universal, la primera Pascua ecuménica donde toda la familia humana está invitada y místicamente reunida.

La universalidad de la Alianza no se opone a la elección particular de Israel, al amor de predilección que Dios le tiene. Al contrario. Allí, en ese amor tiene sus raíces. La elección de Israel es un servicio a las naciones, el particularismo judío es una puerta de esperanza para todos los pueblos. Israel es el reino de sacerdotes nacido de la Alianza del Sinaí (Ex 19, 6) colocado por Dios entre él mismo y las naciones. Pero la novedad de la Alianza de la Cena consiste en la calidad del mediador (cf. Hb 8, 6-13). La fraternidad de todos los hombres invitados a la mesa de Dios no se basa ya en la unidad de raza (como en el caso de Israel), ni en la igualdad de la llamada (como en el caso de las naciones), sino en el hecho de que Jesucristo adopta a toda la humanidad y de que cada hombre se convierte de verdad en hijo de Dios en el Hijo único.

En este festín de la nueva Alianza ¿qué lugar ocupan los Doce? Representan a las doce tribus de Israel que, según la Tradición (Ex 24, 4), asistieron a la Alianza del Sinaí. Prefiguran, también, la Iglesia del Nuevo Testamento, la nueva Jerusalén construida sobre los doce Apóstoles (Ap 21, 14). Con ellos, la Iglesia recibe por pimera vez el pan y el vino eucarísticos y transmite este memorial a los siglos venideros.

III
LA EUCARISTIA COMO ACCION DE GRACIAS

LA PALABRA «EUCARISTIA»

La palabra *eucaristía* es la forma española de una palabra griega que significa *acción de gracias*. *Eucaristein*, es dar gracias. En un exvoto (probablemente del siglo II) dedicado al dios médico Esculapio, un soldado nos cuenta así su historia: «Recuperó la vista, vino a dar gracias —*eucaristesen*— públicamente al dios».

En este sentido utiliza la Biblia griega el verbo *eucaristein*. Judit arenga de este modo a sus conciudadanos de Betulia: «Demos gracias (*eucaristesômen*) al Señor Dios nuestro que nos ha puesto a prueba como a nuestros padres» (Jud 8, 25). El leproso samaritano «eucaristía» a Jesús que le ha curado (Lc 17, 16). El fariseo «eucaristía» a Dios por no ser como los demás hombres (Lc 18, 11). Ante la tumba de Lázaro, Jesús «eucaristía» a su Padre porque siempre le escucha (Jn 11, 41).

Los textos más próximos a la Cena son sin duda los de la multiplicación de los panes que la tradición sinóptica coloca en lo que se ha llamado «la sección de los panes» (Mc 6, 35 a 8, 26). En el primer milagro, Mc 8, 6, seguido por Mt 15, 36, propone un texto casi litúrgico: «Tomando siete panes y dando gracias (*eucaristésen*) los partió e iba dándolos a sus discípulos».

El relato de la primera multiplicación cuenta sin duda el mismo milagro, pero en una recensión diferente. Mc 6, 41, Mt 14, 18 y Lc 9, 16 utilizan el verbo *eulogein*, bendecir, mientras que el paralelo de Jn 6, 11 emplea el verbo *eucaristein*. En el vocabulario del Antiguo Testamento *eulogia* corresponde más bien a la bendición-berejá, mientras que *eucaristie* traduce acción de gracias-todá[1]. Pero en el nivel de lenguaje de la primitiva comunidad los dos términos aparecen prácticamente como sinónimos. Al explicar a los grupos carismáticos de Corinto que había que rezar «con inteligencia», es decir, de manera comprensible, Pablo les pide: «Porque si no bendices (*eulogés*) más que con el espíritu ¿cómo dirá «amén» a tu acción de gracias (*eucaristía*) el que ocupa el lugar del no iniciado, pues no sabe lo que dices? ¡Cierto!, tu acción de gracias (*eucaristía*) es excelente, pero el otro no se edifica» (1 Co 14, 16-17).

En el relato de la Cena, la tradición Mateo-Marcos utiliza el verbo *eulogein* para el pan y *eucaristein* para el vino, mientras que la tradición de Antioquía representada por Pablo y Lucas sólo utiliza *eucaristein*. En uno y otro caso se trata a la vez de la bendición y la acción de gracias que Jesús dirigió a su Padre al tomar el pan y el vino.

1. La Todá es una clase de sacrificio shelamim (v. más adelante p. 83. Este banquete sacrificial y «eucarístico» lleva consigo una proclamación de las grandezas de Dios (v. H. CAZELLES, «L'anaphore et l'Ancien Testament», en *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Cerf, coll. «Lex Orandi», 46, pp. 11-21.

Para abreviar, se llegó a llamar «acción de gracias» al pan y al vino sobre los cuales se había pronunciado la oración. Al principio —digamos hacia el año 50— en Corinto, los dos términos *eucaristía* y *eulogia* tenían las mismas probabilidades de imponerse y nuestra eucaristía actual pudo muy bien haberse llamado *eulogia*. Con el correr de la historia, fue *eucaristía* la que se impuso. Hacia la mitad del siglo II, Justino es un testigo excepcional de esta evolución (v. p. 32), y su testimonio resume bien, en tres afirmaciones, la evolución del lenguaje y la vida de esta palabra:

— El presidente pronuncia una larga *eucaristía*, es decir, una oración de acción de gracias.

— El pan sobre el cual se pronuncia la oración se llama *eucaristía* (Pablo hablaba de la copa «eulogiada», o sea bendecida).

— Este alimento recibe el nombre de *eucaristía*.

Tal es, resumida a grandes rasgos, la evolución de la palabra eucaristía. Queda ahora lo más importante, que es mostrar de qué modo nuestra eucaristía es acción de gracias.

LA ACCION DE GRACIAS EN LA PIEDAD JUDIA

«Hacer esto» en memoria de Cristo, es ante todo, repetir su acción de gracias. Claro que no se trata de tomar al pie de la letra sus palabras por una especie de

mimetismo amoroso, sino sobre todo y de un modo más profundo, se trata de una actitud espiritual que haga revivir su alabanza y su acción de gracias. En efecto, su bendición sobre el pan y el vino no tiene nada de excepcional (aunque haya estado marcada por su personalidad). Se inserta, por el contrario, en la oración cotidiana de Israel, da testimonio de las innumerables bendiciones en medio de las cuales se movía la piedad judía y que convertían la vida del fiel en una incesante fiesta eucarística.

La bendición es una actitud esencial en el yahvismo. La acción de gracias y la alabanza del hombre son la respuesta a la epifanía del amor de Dios que brota en la creación y en la historia humana. Yahvé habla creando maravillas. El hombre responde bendiciendo al Dios de las maravillas. Cuando el amor de Dios irrumpe en su vida —y todos los caminos de Yahvé son amor, como sabe bien Israel (Sal. 25, 10)— ¿qué otra cosa puede hacer el fiel sino acoger con alegría esta ternura que desciende del cielo, bendecir y dar gracias? Conocemos el delicioso relato del matrimonio de Isaac, según se cuenta en la tradición yahvista a partir de los recuerdos familiares: por orden de Abraham, su criado vuelve con diez camellos al país de sus antepasados, para buscar una novia que pueda compartir, al mismo tiempo, la sangre y la fe de la tribu. Al atardecer, junto al pozo de Najor, Dios le muestra a la bella Rebeca. «Entonces se postró el hombre y adoró a Yahvé diciendo: «Bendito sea Yahvé, el Dios de mi señor Abraham, que no ha retirado su favor y su lealtad para con mi señor. Yahvé me ha traido a parar a casa del hermano de mi señor» (Gen 24, 26-27).

La bendición se exterioriza mediante el hecho de postrarse para adorar, se nutre de admiracion a Dios, y

además hace «memoria» («anámnesis», como dice la liturgia) de las maravillas de Dios: Yahvé ha prodigado su bondad a Abraham y ha guidado los pasos de su siervo. Encontramos aquí lo esencial de la estructura de la oración «eucarística» tal como se encuentra en la Biblia y en la liturgia: acción de gracias y anánmesis de las maravillas de Dios.

Es normal que la piedad haya cincelado las bendiciones hasta convertirlas en fórmulas estereotipadas y que la Tradición, buscando una mayor belleza, les haya tejido una vestidura esplendorosa. No todas las tardes había una Rebeca que descubrir junto al pozo de Najor, pero sí había que celebrar todos los días al Dios maravilloso en medio de la banalidad cotidiana. Puesto que la tierra es el inmenso templo en que la creación grita: «¡Gloria!» (Sal 29, 9), puesto que todos los momentos de su vida están en manos de Dios (Sal 31, 16), toda la existencia judía es un cara a cara con el Eterno, cada encuentro con la criatura produce la alabanza, se convierte en eucaristía. Al despertarse por la mañana, al levantarse, al abrir los ojos a la nueva luz, al lavarse, al vestirse, al comer, al beber, al respirar un perfume agradable, al encontrarse con un amigo, al recibir buenas noticias, en una palabra, en cualquier ocasión, el alma de Israel se reconoce en el grito del Salmo:

> ¡Bendito sea Yahvé que me ha brindado
> maravillas de amor! (Sal 31, 22).

Conviene citar aquí el *Shemoné Esré* o *Diecicho* (Bendiciones). Es la oración más representativa del judaismo, hasta el punto de que se le llamaba también *Tefil.lá*, es decir, Oración por excelencia. Dieciocho ben-

diciones forman la trama de esta larga oración de alabanza y petición. En sus elementos esenciales se remonta a la época precristiana. Se recitaba tres veces al día. He aquí el principio (ponemos entre paréntesis las adiciones posteriores):

Bendito seas tú Yahvé,
(Dios nuestro y Dios de nuestros padres),
Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob,
(Dios grande, santo y terrible),
Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra,
escudo nuestro y de nuestros padres,
(confianza nuestra en todas las generaciones).
¡Bendito seas tú, Yahvé, escudo de Abraham!

Como un estribillo de luz en medio de una canto de súplica, brota dieciocho veces la aclamación: «¡Bendito seas tú, Yahvé!». El alma de Israel aparece aquí al desnudo. Un alma que no puede pedir nada sin dar las gracias, que no quiere alargar la mano para mendigar, sin alzarla primero para bendecir.

Jesús expresó siempre su piedad con un cierto pudor,, como si no quisiera desvelar la plenitud del amor que le unía al Padre (sólo una vez dice que ama al Padre, en Jn 14, 31). Sin embargo deja que su alma «eucarística» se transparente en la bendición llamada himno de júbilo, cuyo principio está tomado precisamente de las *Shemoné Esré*. «Se llenó de gozo en el Espíritu Santo», cuenta Lucas (10, 21-22), y dijo:

Yo te bendigo, Padre,
Señor del cielo y de la tierra,
porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes
y se la has revelado a pequeños.
Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito.

Sin duda nos encontramos aquí con la más elevada expresión de la religión de Jesús, hecha de admiración, de bendición, de alabanza hacia la voluntad amorosa del Padre. Este «Sí, Padre», pronunciado aquí en el gozo del Espíritu Santo, lo volveremos a encontrar en la oración llena de humildad de Getsemaní: «¡Abba, Padre! todo es posible para tí!» (Mc 14, 36).

La oración de Jesús durante la Cena no es la acción de gracias de un instante. Es el reflejo de una vida enteramente «eucarística».

LA ACCION DE GRACIAS DE PASCUA

¿Podemos precisar los temas de esta alabanza de la Cena? Sí, puesto que la Cena se sitúa en el contexto de la Pascua. La alabanza de Jesús abraza los temas de la fiesta pascual. Ahora bien, según el poema de las cuatro noches (v.p. 41), esta celebración es el memorial de la noche en que Dios creó el mundo, de la noche en que Abraham ofreció a su hijo Isaac, de la noche en que Dios liberó a su pueblo de la esclavitud en Egipto, de la noche, al final de los tiempos, en que dará comienzo una aurora eterna.

Pascua y la creación

Celebrar la Pascua es, ante todo, dar gracias por las maravillas de la creación. Eso es precisamente lo que se hace con el Gran Hallel (Salmo 136). Jesús lo cantó con

sus apóstoles en la última Cena (Mt 26, 30 y Mc 14, 26 lo mencionan expresamente) y celebró con una misma alabanza el amor del Dios creador del universo y del liberador de su pueblo en el Exodo; el amor que afianzó el universo sobre las aguas y el que dio la Tierra prometida en heredad. Para Israel, la creación anticipa la «redención». Israel pasa a pie firme desde la alabanza al Dios que cuenta las estrellas y alimenta a las crías de cuervo, al Dios que construye Jerusalén y reune a los deportados (Sal 147). Jamás echa en olvido que el libro del Exodo viene después del Génesis.

Este lazo entre Pascua y la creación quedaba además subrayado por las lecturas bíblicas usuales en la liturgia sinagogal. En Palestina, el ciclo de lecturas era trienal. El primer año se empezaba el mes pascual de nisán justamente con el relato de la creación según Gn 1; y el segundo año comenzaba con Ex 12, 2: «Este mes será para vosotros el primer mes del año». Así pues, la liturgia enlazaba afectivamente la fiesta de la creación y la del Exodo. La Pascua al resaltar la alegría de la primavera, se convertía tambien en memorial de la creación. «Es el florecer de la creación, la belleza del mundo», dice una antigua homilía pascual[1]. Es, también, la fiesta de la luz, del «día eterno», como se solía decir, puesto que, en el equinocio de primavera, el sol brilla las doce horas del día y la luna llena las doce horas de la noche.

Como se puede adivinar fácilmente, todos estos temas aparecen «cristianizados» en la Pascua de Cristo, trans-

1. *Homilías pascuales*; I: *Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte*, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 27, p. 145.

figurados por la gloria del Resucitado. «Haced esto» en memoria suya es, pues, cantar al Creador que sostiene los abismos y las montañas en la palma de su mano y, sobre todo, dar gracias por los nuevos cielos y la nueva tierra inaugurados por la Resurrección. Es dar gracias al Padre que ha formado al primer hombre del barro de la tierra, pero aún más a quien ha formado el nuevo Adán, cuya resurrección brota como vida y alegría sobre el mundo (cf. Rm 5, 12-21). El cristiano canta a la luz «eterna» del equinocio de primavera, pero más aún al sol de vida e inmortalidad que brilla en su corazón (cf. 2 Tm 1, 10). Bendice a Dios por la primavera que cubre las colinas con un manto de flores y hace germinar las primicias de la cosecha para la Pascua, pero aún más lo bendice por la primavera sin fin que le abre ahora las puertas de la eternidad. Sabe que la armonía de la creación ha sido destruida por el pecado, que su belleza se ha marchitado como una rosa deshojada por el viento de otoño, pero sabe también que el Resucitado lo restaura todo en él, tanto el universo de la tierra como el del cielo (cf. Ef 1, 10. 22-23; 1 Co 15, 27; Ap 21, 6). Escucha los gemidos de la creación cautiva bajo el yugo del pecado y de la vanidad (cf. Rm 8, 19-22), pero comprende que estos dolores no son de agonía, sino de parto por la nueva vida que nace. Sabe que camina hacia una nueva tierra, hacia unos nuevos cielos, hacia una nueva Jerusalén, hermosa como una novia (cf. Ap. 21, 1-5). En una palabra, la Pascua judía es la fiesta de la creación y de la primavera. La Pascua de Cristo es la fiesta de la nueva creación y de una primavera eterna, la Eucaristía es memorial y acción de gracias por la una y por la otra.

Con razón la liturgia romana asocia la creación —si bien tímidamente— a la alabanza eucarística. «Tú eres

verdaderamente Santo, Dios del universo, y toda la creación proclama tu alabanza», dice la *Plegaria eucarística*, III. Y en la *Plegaria* IV, evocamos el día «en que podamos, con toda la creación, al fin liberada del pecado y de la muerte», glorificar al Padre.

Puede uno preguntarse si esta alabanza cósmica no deriva directamente, como de una fuente, del hecho mismo de la Encarnación (sin referirse necesariamente a la Eucaristía). En efecto, la transformación del barro humano en «Eucaristía», el paso del hombre carnal a hijo de Dios, empieza en cuanto Jesús toma nuestra naturaleza humana. Su persona divina se sitúa en la cumbre de la pirámide humana, al final de la evolución. ¡Ha sido necesario tanto tiempo para que nazca del barro un cuerpo de hombre, capaz de inteligencia, para que germine un corazón de hombre, capaz de divinidad! En Jesús, la evolución de la raza humana toca las orillas de la divinidad; en él los titubeos seculares consiguen llegar, por medio del Espíritu Santo, al Hijo único del Padre.

Jesús es el primogénito. Le siguen todos sus hermanos. Mediante su Encarnación en la Virgen María, el fermento de su divinidad ha sido depositado en el corazón de la tierra. Toda la humanidad se convierte de algún modo en el Cuerpo de Cristo. Toda la humanidad se convierte en el Templo que el Espíritu llena con su gloria. Toda la humanidad pronuncia la palabra del Padre: «Tu eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy» (Lc 3, 22). Hechos hijos en el Hijo, todos participamos en su misterio, nos hacemos «eucaristía» en la misma medida en que nos identificamos con él, en la medida en que su Pascua nos arrebata y hace de nosotros «alabanzas vivas de gloria» (Ef. 1, 6, 12). Clemente de Alejandría (hacia

215) describe con entusiasmo este canto eucarístico del Hijo en la humanidad rescatada: «Dejando a un lado la lira y la cítara, instrumentos sin alma, el Verbo de Dios se ha concedido a sí mismo, por medio del Espíritu Santo, este mundo y sobre todo el hombre que lo resume todo en sí mismo, en su cuerpo y en su alma; y canta a Dios con este instrumento de mil voces, se acompaña con esta cítara que es el hombre»[1].

Pero este movimiento de divinización, este cambio del barro en cántico de acción de gracias, está significado de modo particularmente intenso en la Eucaristía. ¡El grano de trigo depositado en el corazón de la tierra, que germina acariciado por el sol primaveral, que se alza como espiga, y madura para la siega, se hace pan de los hombres, se transforma en el cuerpo del Hijo de Dios! ¡Y la sangre de la uva, que se dora bajo el sol de otoño, se transforma en la sangre de Cristo resucitado! La creación se hace Eucaristía, el pan y el vino se convierten el alabanza de gloria, el fruto del trabajo del hombre se hace Cristo. No es ya solamente signo de Dios (nos muestra su existencia por el simple hecho de haber salido de sus manos), ni tan sólo portadora de su gracia (como los demás sacramentos). Por la transubstanciación, es vida eterna, es el cuerpo del Hijo de Dios.

La Eucaristía revela así el sentido último del acto creador de Dios, la vocación de toda la creación. Este significado supremo no es su salida de Dios, su creación a partir de la nada (*ex nihilo*), como si Dios, después de haberla tenido en sus manos, la lanzara a la ciega ronda de los siglos, a la nada del mundo cósmico que gira y

1. *Protreptique*, I, 5.

gira sin nunca avanzar. Sino que es un progreso de la materia al hombre, del hombre a Cristo y de Cristo al Padre. Esta vuelta de la criatura a Dios, este cambio de la queja del esclavo (cf. Rm 8, 22) en canto filial de alabanza, está significado de una manera que trasciende a todos los demás sacramentos, mediante la Eucaristía. El momento de la consagración, cuando el pan y el vino «frutos de la tierra y del trabajo del hombre», se convierten en el Cuerpo de Cristo, cumple en un abrir y cerrar de ojos la marcha de los siglos hacia Dios. Predestinado por el Padre, llamado a la existencia por el Hijo, «primogénito de toda criatura» (Col 1, 15), conducido por el Espíritu que mueve a todos los hijos de Dios (cf. Rm 8, 4), el hombre —y con él la creación entera— vuelve «al seno del Padre» (Jn 1, 18), donde se encuentra el Hijo, donde reina el amor del Espíritu. Es allí, en la paz inmutable de Dios, donde está el término de todos los movimientos de la gracia y sobre todo del envío del Hijo a nuestra humanidad y del don de su Espíritu. La creación, nacida del corazón de Dios, transformada en Eucaristía por la transubstanciación, vuelve al corazón de Dios para ser allí eternamente «alabanza de gloria de su gracia» (Ef 1, 6).

Pascua y el sacrificio de Abraham

La segunda noche que recuerda la Pascua judía es la del sacrificio de Abraham.

Sabemos el lugar privilegiada que ocupa Abraham en la historia de Israel. Es padre del pueblo de la promesa, no sólo según la carne, sino aún más según la fe. Y la manifestación de esta fe culmina en el sacrificio de Isaac.

Con una especie de letanía de ternura, Dios pide al patriarca ese sacrificio supremo: «Toma a tu hijo —a tu único — al que amas —a Isaac... y ve a ofrecérmelo sobre la montaña que yo te indicaré» (Gn 22, 2). Abraham obedece. La epístola a los Hebreos comenta: «Por la fe, Abraham, puesto a prueba, presentó a Isaac como ofrenda, y el que había recibido las promesas, ofrecía a su unigénito, respecto del cual se le había dicho: Por Isaac tendrás descendencia. Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitar de entre los muertos» (Hb. 11, 17-19).

La tradición judía pone el sacrificio de Isaac en relación directa con la Pascua. El libro de los Jubileos, apócrifo del siglo II antes de Cristo, afirma que Isaac fue ofrecido el 14 de nisán, a la misma hora en que más tarde se inmolaría el cordero pascual; y la montaña del holocausto no fue otra que el monte Sión (2 Cro 3, 1 ya había identificado el monte Moria, monte del sacrificio según el Génesis, con la colina en que más tarde se levantaría el Templo). Igual que Isaac, el primogénito, fue rescatado con la sangre de un carnero, todos los primogénitos hebreos serán salvados por la sangre del cordero pascual.

Isaac —según la tradición— aceptó ser inmolado por su padre con una entrega total y una paz divina, y el patriarca, con este sacrificio, tuvo la ocasión de interceder por todos sus descendientes. Conviene citar aquí el targum sobre Gn 22, sin duda uno de los textos más conmovedores de la literatura judía:

> Abraham dijo a Isaac: «Delante de Yahvé estará preparado un cordero para el holocausto. Si no, tú serás el cordero del holocausto». Y partieron los dos juntos, con un corazón perfecto.

Llegaron al lugar que Yahvé había dicho a Abraham y éste construyó el altar. Cortó leña, ató a su hijo Isaac, y lo colocó sobre el altar encima de la leña. Luego, extendió la mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo Isaac.

Isaac tomó la palabra y dijo a su padre Abraham: «Padre mío, atame fuerte, para que no me resista...» Los ojos de Abraham estaban fijos en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban vueltos hacia los ángeles del cielo. Abraham no los veía. En ese momento descendió del cielo una voz que decía: «Venid a ver a los dos «únicos» en mi universo. Uno sacrifica y el otro es sacrificado. El que sacrifica, no duda y el sacrificado, tiende el cuello» (...).

Abraham se puso a rezar e invocó el nombre de la Palabra de Yahvé, diciendo: «¡Te suplico, Yahvé, por tu misericordia! (...) No ha habido doblez en mi corazón desde el momento en que me dijiste que sacrificara a mi hijo Isaac, que lo redujera a polvo y ceniza delante de ti. Pero al levantarme temprano esta mañana y apresurarme a cumplir tus palabras con alegría, ya he cumplido tu mandato. Ahora, pues, cuando sus hijos tengan que pasar por un tiempo de necesidad, acuérdate del sacrificio de su padre Isaac y escucha la voz de su súplica. ¡Escúchales, líbrales de cualquier tribulación!» 1.

Esto es lo que celebraba Jesús, a esto se refería su acción de gracias pascual. «Hacer esto» en memoria suya, es dar gracias por la fe de Abraham que construyó al pueblo de la Alianza, por la obediencia de su amor en el sacrificio de su hijo, por la aceptación heroica de Isaac de la voluntad de Dios sobre él, por la oración de intercesión en favor de su descendencia cuando se encuentre en «tiempo de necesidad».

Estos temas, como los de la creación, están «cumplidos», es decir, han llegado a la plenitud, en la Nueva Alianza. Ya que, en Jesús, el Padre se acuerda «de su misericordia, como lo había prometido a Abraham y a su descendencia, para siempre», tal como canta la Virgen María, hija de Abraham (Lc 1, 54-55). En Jesús, todas las promesas encuentran su «Sí» (2 Co 1, 20). En él, la Tierra prometida ya no es el país de Canaán, sino el cielo del Resucitado. La posteridad, innumerable como la arena de la playa, como las estrellas del cielo, ya no está formada sólo por las tribus de Israel, sino por la familia universal de todos los hijos de Dios por la fe. En él, el hijo de Abrham se hace hijo de Dios. Tal es el motivo de la alabanza pascual cristiana.

1. Traducción (retocada) R. LE DEAUT, en A. D. MACHO, *Ms. Neophyti* I, I: *Genesis*, Madrid-Barcelona 1968, pp. 405-406.

Abraham e Isacc son profecía de la plenitud del amor de Dios al mundo:

— Abraham, que *no se ha reservado a su hijo querido* (Gn 22, 12, griego) es profecía del Padre que *no se ha reservado a su propio hijo* (Rm 8, 32), que «ha amado tanto al mundo que le ha dado a su hijo único» (Jn 3, 16).

— Isaac en la hoguera del holocausto, con sus ojos sonriendo al cielo, al aceptar voluntariamente la muerte, es profecía de Cristo que «nos ha amado y se ha entregado a la muerte por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de agradable aroma» (Ef 5, 2). En su homilía pascual durante la Cena, Jesús mismo comentará su muerte: «No hay mayor amor que dar la vida por aquellos a quienes se ama» (Jn 16, 13).

El sacrificio no está en la sangre de Isaac, ni en el degollamiento del carnero, sino ante todo en el corazón del viejo patriarca y luego en el de su hijo único. Y sólo tiene valor en cuanto que es una palabra de amor. Isaac renaciendo, por así decir, de las cenizas de su holocausto, y Jesús alzándose en el resplandor de la Resurrección son la respuesta de Dios al sacrificio del hombre.

Con razón la liturgia romana, en la oración de ofrecimiento que sigue a la consagración (Oración eucarística, I), recuerda a Abraham: «Como quisise acoger el sacrificio de nuestro padre Abraham... mira esta ofrenda con amor y acéptala en tu misericordia».

Pascua y el Exodo

La tercera noche que se recuerda en la Pascua judía es la del Exodo.

El yahvismo es una religión histórica, y el Exodo es el corazón de esta historia. Y como la historia se hace más hermosa cuando se la comtenpla con la perspectiva necesaria para cicatrizar las heridas del camino, Israel tiñe al Exodo con todas las ternuras que acunaron su adolescencia. La migración de las tribus nómadas y sus rebaños en busca de agua se convuerte en la procesión triunfal de todo un pueblo de sacerdotes y reyes en marcha hacia la Tierra prometida. En medio de la rocalla del Sinaí Dios alza una mesa para los suyos, los alimenta con «flor de harina y miel de roca» (Sal 80, 17); la dulzura exquisita del pan de ángeles, que se adaptaba al gusto de cada uno, manifestaba a dulzura del Padre hacia sus hijos (Sb, 16, 20-21). Despreciando el agua fétida de las cisternas del desierto, Dios se complace en hacer brotar de la roca una nueva fuente de agua viva en cada etapa, y esta roca maravillosa, siempre dispuesta para el milagro, acompañaba fielmente a los hijos de Israel (explica Pablo, 1 Co 10, 4, tomando una tradición del targum). Allí, en el desierto del Sinaí, Yahvé revela su nombre, no el nombre Incomprensible de la zarza ardiendo, sino el que cada hijo de Israel, desde el menor al mayor, puede captar

y atender: «Yahvé, Yahvé, Dios de ternura y de piedad, lento a la cólera, rico en gracia y fidelidad» (Ix 34, 6). Allí, también, proclama su ley; a su amada le confía no un reglamento policial, ni una recopilación anónima de tabúes, sino «las diez palabras de la Alianza» (Ex 34, 28); Israel no se queja por ellas, como si fueran un pesado fardo, sino que les dedica alabanza y acción de gracias: la Ley es alegría para el corazón, luz para los ojos, consolación del alma, sabiduría para el sencillo, más dulce que la miel (cf. Sal 19, 8-10). Allí, en fin, en la soledad resplandeciente de la estepa, lo adopta como hijo primogénito, de entre todos los demás pueblos (Dt 32) y le da, como su propio corazón, su bien más preciado: la Alianza. Yahvé se convierte en el Dios de Israel, e Israel se convierte en el pueblo de Yahvé.

Por este Exodo daba gracias Jesús. Ya que lo que se celebraba no era el aniversario de una antiquísima historia, cuyo recuerdo se guardara en ese libro de familia que es la Biblia, sino un misterio actualizado cada primavera. «En cada generación, afirma la *Mishna*, cada hombre debe considerarse a sí mismo como si hubiera salido personalmente de Egipto. Porque está escrito (Ex 13, 8): Aquel día, hablarás así a tu hijo: Es a causa de lo que Yahvé hizo por mí, cuando me saco de Egipto». Esta actualización se significaba con énfasis por el hecho de que los celebraban la Pascua, la representaban en cierto modo: se comían el cordero a toda prisa (Dt 16, 1-8), «con las cinturas ceñidas, los pies calzados, el bastón en la mano», como si hubiera que salir huyendo delante del Faraón (Ex 12, 11); se utilizaban los ázimos, «el pan de la fatiga» (Dt 16, 3) que no había tenido tiempo de fermentar, tan precipitada había sido la partida. Aunque todas estas prescripciones rituales no estaban ya en vigor

en tiempos de Jesús, lo esencial seguía en pie: cada celebración pascual volvía a actualizar el Exodo y, suscitando la acción de gracias, realizaba la profecía: «El pueblo que yo me he formado, cantará mis alabanzas» (Is 43, 21).

Estos temas del Exodo forman el corazón de la religión de Israel. Por muy venerables que sean, quedan sobrepasados en el marco de la nueva Alianza. O, mejor dicho, la muerte y resurrección de Jesús —su «Exodo», como dice Lucas (9, 31)— los transfiguran en Pascua cristiana. Ya que, lo que es el Exodo para Israel, lo es la muerte de Jesús para el cristiano: una salida de esta tierra de angustia, un «paso de este mundo al Padre» (Jn 13, 1), una entrada en la gloria de la resurrección. Jesús mismo es el cordero pascual (Ex 12, 46= Jn 19, 36) en esta Pascua crisitiana. «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado», dice Pablo sencillamente, (1 Co 5, 7) como si este tema fuera universalmente conocido por los fieles quienes, a su vez, forman una masa nueva, son los ázimos de esta fiesta mesiánica. Como peregrinos del Exodo cristiano, deben «ceñir los lomos de su espíritu» (1 Pe 1, 13), «caminar (en el sentido de vivir) con temor durante el tiempo de vuestro destierro» (v. 17) ya que han sido rescatados «Con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo» (v. 19).

Los cristianos añaden a la acción de gracias que Israel presenta a Dios por la Pascua judía, la acción de gracias por la Pascua de Jesús, por su muerte, su resurrección, su ascensión (cf. la anámnesis). Dan gracias por haber salido de la carcel egipcia, pero aún más por la entrada del Hijo bienamado en la gloria del Padre. Dan gracias por haber atravesado el mar Rojo, que fue como un «bautismo en la nube y en el mar» (1 Co 10, 2), pero aún más por su propio bautismo que les ha librado de la muerte y del pecado y les ha hecho llegar a la orilla del país de la libertad eterna en el Resucitado. Dan gracias por la columna de fuego que iluminaba las tinieblas del desierto, pero más aún por la verdadera luz, que es Cristo, que se alza sobre las tinieblas del corazón y guía hacia la vida a los descarriados (Jn 8, 12). Dan gracias por el maná del desierto, pero aún más por el pan de Dios que da la vida al mundo (Jn 6, 33). El banquete del desierto era sólo la profecía «del banquete de bodas del Cordero» (Ap 19, 9). Dan gracias por Moisés, «el servidor fiel» (He 3, 5), guía de la comunidad rescatada, pero aún más por Jesús, nuevo Moisés, a quien el Padre «estableció como hijo, al frente de su propia casa, que somos nosotros» (He 3, 6). Dan gracias por las fuentes de agua viva que Dios hizo manar en el desierto, pero aún más por «la fuente de agua que mana hasta la vida eterna» (Jn 4, 14) que les hace brotar la fe en Jesús: «El cordero será su pastor y les conducirá a las fuentes de la vida» (Ap 7, 17). Dan gracias por la ley promulgada —según la tradición— cincuenta días después de la salida de Egipto, pero aún más por el Espíritu de Jesús, nueva ley derramada en sus corazones en oleadas de amor (Rm 5, 5), cincuenta días después de su resurrección, el día de Pentecostés. Dan gracias por la Alianza sellada en el Sinaí, pero aún más por la nueva Alianza en la sangre de Cristo: «La ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad han venido por Jesucristo» (Jn 1, 17). Cantan el cántico de Moisés, pero este cántico es también el del Cordero (Ap 15, 3) que celebra la liturgia celeste del Apocalipsis (Ap 15, 3). En una palabra, la Pascua judía celebra el Exodo de Israel. La Pascua cristiana celebra el

Exodo de Jesús. La Eucaristía es memorial a la vez de lo uno y lo otro.

Con razón la liturgia coloca en el mismo corazón de la celebración eucarística el recuerdo de la muerte y resurrección de Jesús. La primera vez al comienzo del relato de la Institución, de acuerdo con la tradición paulina (1 Co 11,23), y, a continuación, en la doble anámnesis que sigue a la consagración, proclamada primero por la asamblea, retomada luego por el sacerdote. La Oración IV es sin duda la más explícita:

> Celebramos hoy el memorial de nuestra redención:
> recordando la muerte de Jesucristo
> y su descenso a la morada de los muertos,
> y proclamando su resurrección y su ascensión
> a tu derecha en el cielo...
> te ofrecemos su cuerpo y su sangre.

La misa es la celebración de la Pascua de Jesús. Enlaza con la Cena, donde la consagración del pan y la del vino después de comer rodeaban como dos manos la comida sacrificial del cordero pascual. Así la Cena se enraiza en la Pascua de Israel y en la de Jesús; y la Eucaristía cristiana actualiza a la vez la una y la otra.

Pascua y la fiesta eterna

La cuarta noche que se conmemora en la Pascua es la del final de los tiempos «cuando el mundo llegue a su fin para ser rescatado... y el Rey Mesías venga de arriba» (cf. p. 41). El Exodo, celebración del pasado,

es también fiesta de esperanza. Cada Pascua es profecía del Día escatológico y mesiánico. «En esta noche han sido salvados, en esta noche serán salvados», se decía. A la media noche se abrían las puertas del Templo, como para apresurar y acoger la entrada triunfal de Yahvé o de su enviado. ¿Acaso no anunciaba la profecía: «El Señor que buscais entrará de pronto en su santuario y el Angel de la Alianza que deseáis, ¡helo aquí que viene!»? (Ml 3, 1).

Con este fervor mesiánico se pronunciaban las oraciones de Hallel. La bendición que las acompañaba decía: «Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, concédenos llegar en paz a las fiestas que se acercan, alegrarnos de la construcción de tu Ciudad, ser felices de poder servirte... Te damos gracias con un cántico nuevo por nuestra liberación. ¡Bendito seas tú, Yahvé que has rescatado a Israel!»[1]. Es particularmente significativa la interpretación del Salmo 118 que cierra el Hallel (Sal 113-118). El versículo 24: «Este es el día que ha hecho Yahvé» se aplicaba al día escatológico que Dios, al final de los tiempos, iba a llenar de alegría.

El midrash de este salmo presenta un cuadro grandioso de la procesión que debía llevar al rey mesiánico a la Ciudad santa, mientras, en lo alto de las murallas, los habitantes dialogan con los peregrinos, retomando las palabras del salmo[2]:

---

1. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrash*, München 1924, C. H. Beck, t. 2, p. 256; H. DANBY, *The Mishnah*, *op. cit.*, p. 151.
2. Cf. J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jesús*, *op. cit.*, p. 307.

Los habitantes dirán desde el interior:
«¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!» (v. 26)
Y los habitantes de Judá responderán desde el exterior:
«Os bendecimos a vosotros, que estáis en la casa de Yahvé!» (v. 26)

Los habitantes de Jerusalén dirán desde el interior:
«Yahvé es Dios, él nos ilumina!» (v. 27)
Y desde fuera, los habitantes de Judá responderán:
«¡Cerrad la procesión, ramos en mano, hasta los cuernos del altar!» (v. 27)

Los habitantes de Jerusalén dirán desde dentro:
«¡Tú eres mi Dios, yo te doy gracias!»
Y los habitantes de Judá responderán desde fuera:
«Dios mío, yo te exalto» (v. 28)

Los habitantes de Jerusalén y los habitantes de Judá abren su boca y glorifican juntos al Santo,
—¡Bendito sea!— y dirán:
«¡Dad gracias a Yahvé porque es bueno! ¡Porque es eterno su amor!» (v. 29).

De este modo, la alabanza del Hallel pascual, según la tradición judía, termina con una aclamación unánime. Peregrinos y habitantes de Jerusalén, elevan a Dios su alabanza y eterno amor, con un solo corazón y una sola voz. «El día que ha hecho Dios», es el día en que vendrá «Aquel que es bendito en el nombre del Señor». Ese será el comienzo, por toda la eternidad, de una fiesta eucarística sin fin.

Los evangelistas se las han arreglado para darnos la alegría de descubir en sus relatos la huella de estas esperanzas escatológicas. Así, por ejemplo, cuando Jesús, como peregrino de Jerusalén en los tiempos mesiánicos, entra en la Ciudad santa para celebrar la verdadera Pascua, «la gente» (Mt 21, 9), llevando en sus manos las palmas de que habla el Salmo 118 (v. 27), corre a su encuentro

con gritos de júbilo, y le aclama como en el Salmo de Hallel:

¡Hosanna al Hijo de David!
¡Bendito el que viene en nombre del Señor![1]

Recordemos también que muchas parábolas escatológicas se complacen en situar en la noche la vuelta de Jesús. «Mas a media noche se oyó un grito: ¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!» (Mt 25, 6). Las diez vírgenes —precisamente son diez los convidados necesarios para celebrar la Pascua— tienen que conservar encendida la lámpara de la vigilancia. Hay que velar durante la noche, para comparecer «de pie» ante el Hijo del hombre (Lc 21, 36). ¡Feliz el siervo que, según prescribe el rito pascual, permanezca «con los lomos ceñidos» (Lc 12, 35) para acoger a su Señor cuando vuelva de noche!

La Pascua era la fiesta más rica en esperanza escatológica y mesiánica. El relato de la Cena da testimonio fiel de esta riqueza. En él, Jesús afirma que no volverá a comer la Pascua «hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios», que no volverá a beber del fruto de la vid «hasta que llegue el Reino de Dios» (Lc 22, 16 y18). Esta formulación está emparentada con los votos de reuncia. Por ejemplo en el que David, según el Salmo 132, 2-5, se compromete a no descansar hasta que haya encontrado un lugar de descanso para el arca de la alianza, lo que significa, dicho más claramente, que se compromete en primer lugar a encontrar un lugar para el arca

1. Sal. 118, 25-26: Mt. 21, 9; Mc. 11, 9; Lc 19, 38; Jn 12, 13. Hosanna viene del hebreo *hoshi ah na* (v. 25), «da la Salvación».

y, en segundo lugar, como señal de este propósito, a no descansar hasta haberlo llevado a cabo. Del mismo modo, en Hch 23, 12-13, los judaizantes se comprometen a no comer ni beber nada antes de haber matado a Pablo, lo cual significa que se comprometen esencialmente a matar al Apóstol. En las *logia* (palabras) de la Cena, tenemos igualmente una afirmación de renuncia, secundaria, y una afirmación principal.

En la afirmación secudaria, Jesús se compromete a no celebrar ninguna otra Pascua. Esta es, en verdad, la última, y, mediante esta renuncia, se niega todsa posibilidad de volverse atrás de sus palabras. Una decisión tal equivale prácticamente al anuncio profético de su muerte. Desde el día de la Transfiguración en que Moisés y Elías ya habían hablado de su «Exodo» a Jerusalén, su vida estuvo como imantada por esta salida, a la vez dolorosa y triunfante, de este mundo[1]. Su cruz, patíbulo vergonzoso, será también trono de gloria y de exaltación (Jn 12, 32), y la tumba que debía sepultar su cadáver en la piedra, se convertirá en puerta de los ángeles, abierta sobre la Ascensión. En un gesto profético, María, la mujer del vaso de alabastro, ya había perfumado su cuerpo para la sepultura (Mc 14, 8). Aquel mismo día comenzaba el primero del triduo que le iba a llevar a la perfección (Lc 13, 32).

1. Ver los anuncios de la Pasión: el primero en Mt 16, 21-23; Mc 8, 31-33; Lc 9, 22; el segundo en Mt 17, 22-23; Mc 9, 30-32; Lc 9, 43-45; el tercero en Mt 20, 17-19; Mc 10, 32-34; Lc 18, 31-34. Se puede admitir que los relatos de la pasión hayan influido en la redacción de estos anuncios. Sin embargo, expresan la conciencia que Jesús tenía de ir a sufrir la «pasión» del Siervo de Yahvé (cf. Is 52, 13 a 53, 12).

Esta hora de miseria y de gloria está iluminada por una inmensa esperanza. Ya que la afirmación principal subraya el hecho de que la Pascua se verá «cumplida» un día, es decir, llevada a la perfección en el Reino. Desde hacía siglos, Israel amontonaba los años sobre la superficie de la historia y las Pascuas se sucedían unas a otras sin adelantarse nunca. Ahora se alzaba en el horizonte del tiempo una Pascua al fin perfecta, una plenitud de gozo, de fiesta, de alabanza, de acción de gracias, una liberación infinita en una nueva creación construida según el amor eterno de Dios. La renuncia de Jesús (ya no volverá a celebrar la Pascua) solamente dura un tiempo, el tiempo de la historia del mundo. Una vez pasado ese lapso de tiempo —¡un abrir y cerrar de ojos comparado con la etenidad!— Jesús volverá a beber el vino de la fiesta en el Reino de su Padre. Entonces, aquel día creado para la eternidad, empezará la Pascua «acabada», el banquete escatológico que dará comienzo al mundo nuevo: «Yahvé Sebaot preparará un banquete para todos los pueblos... Hará desaparecer la muerte para siempre, enjugará las lágrimas de todos los rostros» (Is 25, 6-8).

Hay que hacer notar la humildad de la expresión: «Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre» (Mt 26, 29). Jesús no es el organizador de esta Pascua eterna. El Padre es el amo del banquete, en «su» Reino. El, Jesús, en tanto que Hijo —y sin duda esta palabra es la más humilde que haya pronunciado en alabanza de su Padre— acepta incluso ignorar el día y la hora (Mc 13, 32). En la Cena de la Pascua, como en cada Eucaristía, Jesús da a sus discípulos el vino de la fiesta, su propia sangre. Pero, en el banquete de la Pascua definitiva, él se sitúa entre

los convidados: «Yo lo beberé con vosotros», les dice a los discípulos[1].

Se concibe fácilmente que la comunidad primitiva viviera con el ardor del amor esta tensión hacia el Día de la eterna fiesta con Jesús. Habían bebido con él el vino de su última Pascua. Ahora que les había dejado para ir a la gloria del cielo, se encontraban inmersos en la dura realidad cotidiana, con la pena y las angustias de su soledad, o simplemente con el aburrimiento y la falta de atractivo de una existencia alejada del rostro del Señor. Era, pues, normal que cada Eucarístia agudizase en ellos la espera del día en que el número de convidados estaría por fin completo y en que los signos sacramentales, ya inútiles, serían reemplazados por su presencia corporal como la noche de la última Pascua. Así pues, el pan y el vino eucarísticos, signos de Cristo «hasta que venga» (1 Co 11, 26), son al mismo tiempo oración para el día de su venida. Proclaman su presencian bajo las especies sacramentales, revelan su ausencia en el nivel de la percepción sensible, imploran su venida en el día de la eternidad.

La liturgia hace resaltar, con gozo, la dimensión escatológica de la Cena. En la oración memorial (anámnesis) que sigue a la consagración, recuerda el «Maranatha, Ven, Señor» de las primeras comunidades cristianas (L Co 16, 22) y suplica: «Esperamos tu venida en la gloria. ¡Ven, Señor Jesús!» Cada misa es una puerta de esperanza abierta a la eternidad.

1. Cf. la parábola de Lc 12, 35-37 en que Jesús dice que el amo «se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro, les servirá» (v. 37) si los encuentra vigilantes. Seguramente se trata sólo de un detalle, pero es significativo.

Este misterio se realiza con una intensidad particular en la comunión recibida como viático. Esta práctica, como se sabe, se remonta a la antigüedad cristiana: el año 325, el Concilio de Nicea habla de ella diciendo que es «una ley antigua y canónica» (Canon 13). La misma palabra *viaticum*, designaba antiguamente las provisiones o el dinero que es tomaban para el camino (*via*). Aunque no se trata tanto de que el viajero lleve la Eucaristía como «provisión» para el gran viaje, sino de que el mismo Cristo vaya delante del fiel y le conduzca a la casa del Padre.

El viático sella para la eternidad, entre Jesús y los suyos, esa comunidad de destino que cada comunión expresa tan maravillosamente: «El que come mi carne y bebe mi sangre en mí mora y yo en él» (Jn 6, 56), dice el Señor. Para el cristiano, en la hora de su muerte, este «permanecer» en Cristo revela sus últimas consecuencias: entonces es cuando muere verdaderamente con Jesús (2 Tm 3, 11), cuando va a ser enterrado con él (Rm 6, 4; Col 2, 12), cuando se prepara para resucitar con él (Ef 2, 6; Col 2, 13; 3, 1), para ser glorificado con él (Rm 8, 17), en una palabra, cuando asocia su propio Exodo, su salida de este mundo de sufrimiento y su entrada en el Reino del gozo del Padre, al Exodo de Jesús. Cada comunión es una oración: «¡Ven, Señor Jesús!». Ahora la oración se transforma en alegría por su presencia: «Estaremos para siempre con el Señor» (1 Te 4, 17). Cada comunión es una promesa de eternidad: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6, 54). Ahora, a medida que se acerca la noche de la agonía, se levanta el aba de la resurrección. La Eucaristía-viático es la última acción de gracias en el tiempo, antes que comience la de

la eternidad. Es el último encuentro con Cristo en la alabanza, antes de encontrarse con él cara a cara en la casa del Padre.

La acción de gracias no es un aspecto entre otros del misterio de la Eucaristía. Es en verdad su centro. Sin acción de gracias no hay misa.

El que preside da gracias «tanto como puede», dice Justino a mediados del siglo II, para caracterizar la misa (cf. p. 33). Desde entonces, sin duda, las rúbricas han canalizado, entre las orillas del Prefacio y de la Oración eucarística, las riadas tumultuosas de la alabanza espontánea. Pero el dinamismo de la oración sigue siendo el mismo. Desde que Cristo dijo a su Iglesia: Tomad, esto es mi cuerpo, el «tanto como puede» se ha vuelto infinito. Puesto que la Iglesia ha recibido el poder de ofrecer no solamente al universo y al hombre que lo resume en sí mismo, sino a Aquel que es en sí mismo «todo honor y toda gloria» para el Padre: Cristo-Jesús.

IV
LA EUCARISTIA COMO SACRIFICIO

EL SACRIFICIO EN GENERAL

Sacrificio es una de las palabras más usadas en el lenguaje religioso. Sin embargo su significado se presta a múltiples interpretaciones, según las religiones y las culturas. Existe un mundo entre los sacrificios que hace una jugador de rugby para hacerse con el balón, o los sacrificios financieros que se imponen los padres para dar educación a sus hijos, y los sacrificios fundacionales que hacían los Cananeos, alzando los muros de sus baluartes sobre víctimas humanas, los sacrificios de los ritos funerarios egipcios, y lo que tradicionalmente llamamos «el santo sacrificio de la misa».

Etimológicamente, la palabra sacrificio viene de *sacrumfacere*, «Volver sagrada alguna cosa». Es un término próximo a «consagrar», que significa «hacer sagrado algo dedicandoselo a Dios». Pero se ve en seguida que en el marco de la fe yahvista, donde el universo entero

está consagrado a Dios —«Del Señor es la tierra y cuanto la llena» (Sal 24, 1)—, tal noción de consagración es por fuerza ambigua. Ya que no se ofrecen a Dios las primicias de la cosecha (Dt 26, 1-11) o los primogénitos nacidos del amor humano (ex 13, 11-16) porque le sean consagrados. Más bien, se le presentan porque ya le estaban consagrados. Y no sólo le pertenecen las primicias, sino la cosecha entera; no sólo se le dedica el primogénito, sino que todos los demás niños —junto con su madre— le están consagrados puesto que han nacido de su bendición (Sal 128, 4). En cierto sentido, no se puede ofrecer a Dios nada que no le pertenezca ya. Sólo se le entrega lo que de él se ha recibido: «Todo viene de tí, y de tu mano te lo damos» (1 Cr 29, 14).

Las definiciones de sacrificio varían también de un autor a otro. Según E. Masure, «el sacrificio es un signo expresivo y, a poder ser, eficaz, del retorno suplicante del hombre hacía su Dios, el cual le recibe»[1]. «*Sacrificium* significa, según J. de Baciocchi[2], un homenaje hecho a Dios bajo la forma de un objeto (*oblatio*), que recibe un determinado tratamiento, a menudo destructivo (*immolatio*), que materializa su transferencia al dominio de Dios». Según J. Galot, «el sacrificio es una ofrenda hecha a Dios, para rendirle homenaje, entrar en comunicación con él y obtener su favor»[3]. San Aguntín dice, más sencillamente: «El sacrificio visible es el sacramento, es decir, el signo sagrado del sacrificio invisible»[4]. Estas definiciones tienen valor en la medida en

1. *Le sacrifice du Chef*, *op. cit.*, p. 92.
2. *L'Eucaristie*, *op. cit.*, p. 54.
3. *La rédemption, mystère d'alliance*, *op. cit.*, p. 112.
4. *La cité de Dieu*, X, 5; *OEuvre de saint Augustin*, 34 (Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer), p. 440.

que nos permiten determinar las constantes que aparecen en todo sacrificio. Aunque algunas de ellas pueden parecer sospechosas, al haber sido hechas a medida para adaptarse al sacrificio de Cristo en la cruz y en la Cena. Lo cual nos permite llegar a la conclusión de que la misa es un sacrificio.

En algunas religiones animistas primitivas, se supone que el sacrificio es capaz de calmar la agresividad de los espíritus maléficos, para que dejen tranquilos a los humanos (de los buenos espíritus no se ocupan para nada ya que, por definición, son favorables a los hombres).

En las religiones asiro-babilónicas, se conocían una variedad considerable de sacrificios: ofrendas de comida, de perfumes, libaciones, sacrificios sangrientos. Particularmente interesante es el sacrifico expiatorio, en el que aparece —con una prodigiosa variedad de expresiones— el principio de sustitución. Se inmola una víctima para entregarla a los demonios que atormentan al pecador o al enfermo. Gracias a una serie de fórmulas mágicas, el demonio cede al conjuro y, de grado o por fuerza, pasa al animal[1].

Los cananeos —cuyos usos sacrificiales influyeron profundamente en los de Israel— practicaban sacrificios humanos. Israel conoció tales atrocidades, que la histeria sagrada quería transformar en homenaje a la divinidad. Así, los Gabaonitas sacrificaron a siete hijos de Saul (2

1. Esta es una de las fórmulas mágicas: «El cordero sustituye al hombre, él ha entregado el cordero por su vida, ha dado la cabeza del cordero por la cabeza del hombre, ha dado el cuello del cordero por el cuello del hombre, ha dado el pecho del cordero por el pecho del hombre» Cf. R. de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, 1964, p. 53.

S 21, 1-14), desmembraron sus cuerpos «ante Yahvé, en el monte» (v. 9), como un rito de fertilidad. También, cuando el rey de Moab se vio sitiado en la ciudad de Qir-Heres por el ejército de Israel, de Judá y de Edom, sacrificó a su hijo mayor sobre las murallas de la ciudad. Israel misma se rebajó a semejantes prácticas al hacer pasar a sus hijos por el crematorio del valle de Ben-Hinnón (la «Gehenna»). Así lo hicieron Ajaz (735-716) y Manasés (687-642), al inmolar a su hijo por el fuego[2]. La ortodoxia yahvista rechazó siempre semejantes prácticas, considerándolas «abominaciones»[3].

Entre los antiguos Arabes, el sacrificio requería la efusión de sangre de la víctima; la sangre, símbolo de fraternidad, sirve para sellar la unión ya sea entre hermanos, ya sea con Dios. En otros lugares, la comida, sobre todos si se comen a la víctima juntos, da la fraternidad de sangre un carácter sagrado. En Egipto, el sacrificio cotidiano revestía el carácter de una comida ofrecida a la divinidad, y no se duda en llevar a la boca de la estátua divina el muslo sangrante de la víctima y mancharle los labios con su sangre. Sabemos que estas ofrendas de alimentos se paracticaban también entre los caldeos como aparece testimoniado en el libro de Daniel (Dn 14, 5).

Todos estos sacrificios, aunque algunos de ellos hieran nuestra sensibilidad, son venerables en cuanto que representan un esfuerzo lleno, a veces, de miedo, y a veces

2. Cf. 2 R 16, 3 y 21, 6; ver también Jr 7, 31; 19, 5; Ez 16, 21.

3. Dt 12, 31; ver también Lv 18, 21; 20, 2-5; Dt 18, 31. —La historia del sacrificio de Abraham (Gn 22) enseña, al menos de manera implícita, que Yahvé no quiere ser honrado con sacrificios humanos.

de amor, en busca del Dios desconocido. Son manos tendidas en la noche hacia Aquel cuyo nombre se ignora. Abandonado a sí mismo, el hombre se expresa como puede ante lo invisible.

Es peligroso, sin embargo, partir sólo de esas bases para explicar el sarificio de Jesús. En ese caso lo estaríamos interpretando en función de la práctica sacrificial de los hombres, cuando en realidad hay que intentar comprenderlo en función de las «costumbres» de Dios, de lo que él mismo nos revela de su amor. Si no, se puede caer en esquemas populares, que se pueden resumir así: por el pecado, el hombre desobedece a Dios. Este se enfada y exige una víctima expiatoria. Sacrifica a su propio Hijo. Esta muerte apacigua su cólera.

La misa sería una reproducción simbólica de este drama. Ahora bien, este esquema es falso. En una redención semejante, reducimos el comportamiento de Dios al de un hombre cualquiera. Peor aún, lo rebajamos todavía más. Puesto que ¿qué hombre, aún teniendo un corazón de bestia, exigiría la muerte de su hijo para calmar su ira? ¿Cómo iba a quererla Dios, que en el Sinaí se revela como «Dios misericordioso y clemente? (Ex 34, 6). Para comprender el sacrificio de Jesús en el Calvario y en la Cena —utilizando, al mismo tiempo, la luz que nos pueda aportar el estudio de las religiones comparadas—, hay que volver a colocarlo en el terreno bíblico. Sólo ahí se encuentra la clave para su comprensión.

LOS SACRIFICIOS BIBLICOS

En la tradición bíblica aparecen principalmente tres clases de sacrificios: el holocausto, el sacrificio de comunión y el sacrificio expiatorio.

El holocausto

El término *holocausto* nos llega, por medio de los Setenta y luego de la Vulgata, del hebreo *'olah*, cuya raíz significa «subir». Es un sacrificio en que la víctima (toro, cabrito, cordero o tórtola y paloma) «sube» sobre el altar, donde se la quema enteramente, y así «sube» hasta Dios, convertida en humo. Está previsto en el ritual[1] que el oferente imponga la mano sobre la víctima para indicar, con este gesto solemne, que la víctima le pertenece y que él es quien la ofrece. El sacerdote es el encargado de hacer correr la sangre sobre el altar. Este sacrificio se acompañaba de una ofrenda (minhá) de flor de harina amasada con aceite y de una libación de vino. En la época antigua, expresaba acción de gracias (cf. 1 S 6, 14) e incluso oración de petición (cf. 1 S 7, 9). El Levítico le concede un valor expiatorio. La combustión total de la víctima expresa bien el carácter irrevocable y la totalidad del don.

El sacrificio de comunión

En hebreo, este sacrificio se llama *zebah shelamim* o simplemente *zebah*, o *shelamim*. La traducción de estos términos hebraicos es ambigua (es sabido que el vocabulario sacrificial es más bien ambiguo). *Zebah* designa cualquier clase de sacrificio sangriento que incluya una comida religiosa. *Shelamim* es susceptible de numerosas

1. Cf. Lv 1-7. Este ritual representa el ritual sacrificial del segundo Templo. Contiene, sin duda, disposiciones muy antiguas, pero también ciertos usos más bien tardíos. Hasta después de la vuelta del exilio no se fijó su forma definitiva.

interpretaciones, desde el punto de vista semántico. Se puede referir a un sacrificio de paz, de salvación (o «pacífico»), o también a un sacrificio ofrecido a modo de tributo, para restablecer las relaciones con Dios, es decir, sacrificio de alianza. Las víctimas eran las mismas que las del holocausto, excluyendo las aves. En cambio, podían ser hembras (mientras que en el holocausto tenían que ser obligatoriamente machos). También en este sacrificio se daba la imposición de manos y la efusión de sangre sobre el altar. Pero su principal característica consistía en que la víctima no se quemaba entera, sino dividida en tres partes: una para Dios, otra para el sacerdote y la tercera parte el oferente. A Dios se ofrecía, además de la sangre, la grasa, considerada como una parte noble, que se quemaba: «Toda grasa pertenece a Yahvé... No comeréis ni grasa, ni sangre» (Lv 3, 16-17). La comida comunitaria, en la cual el fiel recibía su parte de la víctima ofrecida en el altar, sellaba por así decir, la comunión «familiar» de Dios con los suyos. En este sentido, Pablo dirá que comer de las víctimas, es participar del altar, y participar del altar, es entrar en comunión con Dios (1 Co 10, 18-20).

Este sacrificio tenía un carácter festivo y gozoso. Se decía «alegrarse delante de Yahvé» (Dt 14, 26). El altar era «la mesa de Yahvé»[1], las ofrendas rituales eran «el alimento de Yahvé»[2]. Se depositaban también ante él los panes de la proposición (Lv 24, 5-9), aceite y vino (Nm 15, 1-12), y también sal, condimento necesario para la comida (Lv 2, 13; Ex 43, 24). Y el buen olor de las viandas, acariciando las narices de Yahvé, subía

1. Ex, 44, 16; Ml 1, 7.12.
2. Lv 21, 6.8; 22, 25; Nm 28, 2; Ez 44, 7.

al cielo «como calmante aroma»[3]. Claro está que el Dios trascendente de Israel —como sabía muy bien la ortodoxia yahvista— no se podía comparar con los dioses estúpidos del panteón cananeo, a quienes había que cebar como a niños. Y les gustaba reirse de la pandilla celeste de quien nos cuenta el Noé babilónico: «Ofrecí un sacrificio, esparcí una libación en la cima del monte... Los dioses olfatearon su aroma, los dioses olfatearon su buen olor, los dioses se reunieron como moscas por encima del sacrificador»[4]. En el Salmo 50, 12-13, Yahvé mismo protesta, con una especie de ironía divertida:

> Si hambre tuviera, no habría de decírtelo,
> porque mío es el orbe y cuanto encierra.
> ¿Es que voy a comer carne de toros,
> o a beber sangre de machos cabríos?

Pero, aunque Dios no coma, el sacrificio de comunión expresa admirablemente la comensalidad con Dios. Es una comida hecha en su presencia. El altar es una mesa común, el fiel es el invitado de Dios.

El sacrificio expiatorio

Para designar el sacrificio expiatorio, el hebreo posee dos términos:

— *Hattat*, que a la vez significa pecado, sacrificio por el pecado y víctima de ese sacrificio (el ritual se encuentra en Lv 4, 1 a 5, 13 y 6 17-23).

3. Nm 28, 2; cf. Lv 1, 9.13; Ex 29, 18-25; Gn 8, 21.
4. *Poème de Gilgamesh*, XI, 155-161, en J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 95.

— *Asham*, que designa también la ofensa, el medio de repararla y el sacrificio de reparación (el ritual se lee en Lv 5, 14-16 y 7, 1-6).

De hecho, la diferencia entre *sacrificio de reparación* y *sacrificio por el pecado*, era más bien poca. Lv 7, 7 afirma incluso que los ritos son idénticos. Se ha podido pensar que «el *hattat* tenía un alcance más amplio y que el *asham* se refería, sobre todo, a las faltas por las cuales Dios (o sus sacerdotes) o el prójimo habían quedado frustrados lo que imponía a este sacrificio su carácter de reparación»[1]. Es posible que la confusión entre sacrificio por el pecado y sacrifico de reparación existiera ya en el nivel de los últimos redactores del Levítico, quienes diferenciaron dos términos primitivamente semejantes, o confundieron dos términos diferentes.

Lo que caracteriza al rito de expiación, es la importancia que se concede en él a la sangre. Así, en el sacrificio ofrecido por «la asamblea de los hijos de Israel», es decir, por todo el pueblo (Lv 4, 13-21), el sacerdote recoge la sangre, la lleva al Santuario, hace siete aspersiones delante del velo, «delante de Yahvé» (v. 17), deposita una parte en los cuernos del altar de los perfumes, y vierte el resto al pie del altar de los holocaustos. Se considera a la sangre como «el alma» de la víctima, su vida (Gn 9, 4; Dt 12, 23); tiene un valor expiatorio: «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace» (Lv 17, 11).

1. R. de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, coll. «Cahiers de la Revue biblique», I, p. 90.

EL SACRIFICIO DE JESUS EN LA CENA Y EN LA CRUZ

El vocabulario sacrificial late en el pensamiento de la comunidad primitiva cada vez que se habla de la muerte de Cristo. Es el sacrificio del Siervo de Yahvé que entrega su vida en rescate por la multitud (p. 48), del Cordero pascual de la fiesta mesiánica (p. 49), de la nueva Alianza que completa a la del Sinaí (p. 15). Pablo afirma con audacia: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado» (hattat), es decir, víctima por el pecado» (2 Co 5, 21). Y Juan, por su parte, dice: «El es víctima de propiación por nuestros pecados» (1 Jn 2, 2; cf. 4, 10). Estas afirmaciones están directamente emparentadas con el texto de la Cena: la sangre de Jesús «es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26, 28). ¿Cómo comprender esto? Ya que el holocausto de Jesús recuerda más a una matanza que a un sacrificio ofrecido a Dios. ¿Cómo descubrir en la carnicería del Gólgota el sacrificio para el perdón de los pecados y el don del amor del Padre?

Aquí no tenemos más remedio que pasar humildemente por los senderos de los rituales del Antiguo Testamento, leer la muerte de Jesús con los ojos de la Escritura. Es cierto que no encaja directamente en ninguna de las categorías sacrificiales antiguas, pero cada categoría desvela un poco más la plenitud de su misterio. Es un holocausto, si se considera el carácter irrevocable de la inmolación, ¡aunque aquí la víctima resucita! Es un sacrificio de comunión, si se tiene en cuenta la comida de Alianza inagurada en la Cena, ¡pero aquí la víctima es a su vez el principal oferente! Es una expiación por el pecado, ¡pero aquí la víctima está invadida por la gloria

del cielo, está sentada a la derecha del Padre! Así pues, el sacrificio de Cristo es singular, irreductible, trasciende todas las categorías sacrificiales antiguas, realiza la plenitud espiritual del holocausto, del sacrificio de comunión, del sacrificio de expiación. «Se entregó por nosotros, dice Pablo, como oblación y víctima de suave olor» (Ef 5, 2) ¿Cómo comprender esto?

Ritual de la fiesta de la Expiación

El día de la Expiación, *Yom hakkippurim* (Lv 16), el gran sacerdote ofrece un toro en sacrificio (*kipper*) en rescate (*koper*) por los pecados. Entra a continuación —¡sólo una vez al año!— detrás del velo que cierra el Santo de los santos, inciensa el propiciatorio y lo rocía con sangre siete veces. El propiciatorio, *kapporet*, es una placa de oro macizo colocada encima del arca entre los querubines: es el «trono de Yahvé» (Lv 16, 2; 1 S 4, 4) de quien, se decía, que está sentado «entre querubines» (Sal 80, 2), es el lugar de que habla a Moisés (Ex 25, 22; Nm 7, 89), el que revela su misericordia, manifiesta su palabra (la Vulgata traduce a menudo *kapporet* por oraculum). Permanecía siempre vacío, como para significar la residencia del Dios invisible en medio de los suyos. Después del exilio, se le llegó a considerar como sustituto del Arca.

El sentido primitivo de la raiz KPR (base de *kapporet*, propiciatorio), parece ser el de secar, limpiar. Por ejemplo, cuando Jacob quiere apaciguar la cólera de su hermano Esaú que avanza contra él en una banda armada, le envía un regalo, diciéndose: «voy a ganarmelo (lavaré su cara, lit.) con el regalo que me precede, tras de lo

cual me entrevistaré con él; tal vez me haga buena cara» (Gn 32, 21). Lavarle la cara a uno, es volver su cara favorable, acogedora, conciliadora. De Dios se puede decir que «lava» el pecado (Ez 45, 18), lo borra de delante de su cara (cf. Jr 18, 23); se le reza: «nos vence el peso de nuestras rebeldías, pero tú lo borras» (Sal 65, 4). Y en el día de la Expiación, en el ritual del *kapporet*, se lava, se seca, se apacigua el rostro de Dios. Entonces la luz de su rostro se alza de nuevo sobre su pueblo (cf. Sal 67, 2).

Ese mismo día, la comunidad presenta también dos carneros. Uno «para Yahvé», otro «para Azazel». Azazel, según la creencia popular, es un famoso demonio que habita en algún lugar del desierto. Se echan suertes. El carnero sobre el que recae la suerte «de Azazel» se coloca «delante de Yahvé». El gran sacerdote le impone las manos y lo carga con todos los pecados de la comunidad, luego lo envía del desierto, adonde lleva consigo, junto a Azazel, todos los pecados del pueblo. En cuanto al carnero «de Yahvé», se le sacrifica, y el gran sacerdote vuelve a rociar el propiciatorio con su sangre. Con este rito, en parte arcaico y folclórico, se quiere significar la transferencia de los pecados, el perdón, la purificación y, en una palabra, la vuelta al estado de santidad que conviene al pueblo consagrado a Yahvé.

La epístola a los Hebreos se refiere a este ritual de la Expiación para explicar el sacrificio de Jesús. El autor dice, en primer lugar, como si se tratara de un axioma incontestable: «Sin efusión de sangre no hay remisión» (He 9, 22), lo cual es manifiestamente falso. Puesto que él, versado como está en la Escritura, sabe bien que hay otros caminos de perdón, tales como la penitencia, la oración, la limosna, sin contar con los medios rituales, como la ofrenda de flor de harina por el pecado, para reemplazar a una víctima (Lv 5, 11-13). Pero puesto que la Cruz fue un sacrificio sangriento, al hablar de ese modo quiere hacer incapié a grandes rasgos sobre la importancia de la sangre «que expía» (Lc 17 11) y lo explica así: «Pero presentóse Cristo como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna» (He 9, 11-12). Así pues, el sacrificio de la cruz fue el *Yom hakkippurim* de la comunidad mesiánica. Día de perdón «de una vez por todas», puesto que, mientras que el gran sacerdote debía renovar cada año la aspersión del *kapporet*, dando a entender así la imperfección de los sacrificios antiguos, Cristo «se ha manifestado una sola vez... para la destrucción del pecado mediante su sacrificio» (He 9, 26). El ritual antiguo revela el sentido del perdón de Dios. No se trata de degollar a una víctima para apaciguar a Dios y evitar su venganza o castigar a un culpable mediante el derramamiento de sangre. La sangre no es sangre de muerte, sino de vida. Se rocía abundantemente el *kapporet* con ella para dar a entender que se ha restablecido la comunidad de vida entre Dios y los hombres, que se ha restaurado la Alianza como en el Sinaí: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé establece con vosotros». A veces, resulta chocante para nuestra sensibilidad moderna la afirmación de la Escritura de que la sangre «lava», «purifica» (mejor diríamos nosotros que mancha). Así se afrima en al Ap 7, 14: «Los que vienen de la gran tribulación

han lavado sus túnicas y las han blanqueado con la sangre del Cordero». En realidad, hay que entender que esos peregrinos de la gran tribulación han sido perdonados, «lavados», puesto que se han sumergido en cierto modo en la sangre, es decir, en la vida de Jesús.

Cristo no ha sido inmolado en venganza por nuestros pecados, para «calmar la cólera» de Dios, sino por nuestros pecados, para «lavarlos», para perdonarlos, para inundarnos de su vida en su sangre, para dárnosla «con superabundancia» (Jn 10, 10). No es el chivo expiatorio cargado con nuestros pecados, abatido por la maldición de Dios. En el ritual del *Yom hakkippurim*, ese carnero es impuro, y por lo tanto impropio para el sacrificio. Es el carnero del diablo, pertenece «a Azazel». Jesús, en cambio, pertenece «a Dios», nos libera «por su sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla» (1 Pe 1, 19).

El propiciatorio de la nueva Alianza

Al afirmar que los creyentes «son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús», Pablo añade: «Dios lo exhibió como instrumento de propiación (lit. «propiciatorio», *hilasterion*, traducción del hebreo *kapporet*) por su propia sangre, mediante la fe» (Rm 3, 24-25). La frase es un tanto complicada, como le ocurre a menudo a Pablo cuando quiere decir demasiadas cosas a la vez. Pero la comparación es de una gran belleza, al mostrar a Jesús como el nuevo *kapporet* en el que se encuentra cumplido el rito del perdón mesiánico. El propiciatorio era el trono de Yahvé, el lugar de su revelación (oraculum) a la comunidad de los hijos de Israel, el lugar de donde venía el perdón. Jesús, propiciatorio del santuario mesiánico, es la cátedra desde donde habla el Padre, el trono desde donde extiende su reino definitivo en medio de los hombres. De su cuerpo brota el perdón de los pecados. El propiciatorio se rociaba con la sangre de la víctima que le había tocado en suerte «a Dios». Jesús pertenece a su Padre para siempre, baña su propio cuerpo con la sangre de la cruz, y esa sangre es vida para los creyentes. Mientras que la aspiración del kapporet se llevaba a cabo tras el velo, en la sombra del Santo de los Santos, donde el gran sacerdote se introducía solo, una vez al año, la aspersión de la sangre de Cristo tuvo lugar en el escenario del mundo, el nuevo propiciatorio está expuesto en la cruz a la vista de la humanidad, y sus llagas sangrientas, transfiguradas en fuente de vida por la resurrección, siguen estando en presencia del Padre «para interceder en nuestro favor» (He 7, 25).

El sacrificio espiritual

Hay que subrayar el aspecto espiritual del sacrificio de Jesús.

Cristo fue muerto por el odio de los hombres. Los verdugos que le ejecutaron no pensaban estar inmolando una víctima, sino crucificando a un malhechor. ¿Dónde está pues su sacrificio? ¿Puede cambiarse un asesinato en holocausto, transformar el odio de los verdugos en acción de gracias de la víctima?

A decir verdad, esta pregunta puede surgir a propósito de cualquier sacrificio. Ya que puede vaciarse de su significado espiritual y degradarse en rito puramente

externo. Pero el gesto ritual sólo tiene sentido si es expresión de la devoción del alma. Lo que constituye el sacrificio no es la víctima ofrecida —un carnero degollado no tiene ningún valor delante de Dios— sino la ofrenda de la víctima, o sea los sentimientos internos del que la ofrece. Dios juzga el corazón del hpombre, no el peso de las víctimas o el humo de su grasa. Precisamente, la Escritura no limita nunca el sacrificio al rito externo. En ella se nos recuerda sin cesar la primacía del corazón sobre el gesto externo: la misericordia es más importante que el sacrificio (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), la obediencia más que la grasa de los corderos (1 S 15, 22). el corazón contrito y humillado más que miles de corderos cebados (Dn 3, 39), la justicia y la equidad más que cánticos y música de arpa (Am 5, 21-24), la ayuda al huérfano y a la viuda, más que los holocaustos (Is 1, 11-16), el amor humilde al caminar junto a Dios, más que los torrentes de aceite ofrecido en libaciones (Mt 6, 7-8), la reconciliación fraterna más que la ofrenda (Mt 5, 23), el perdón mútuo más que la oración de los labios (Mc 11, 25). La Escritura formula así la regla sacrificial:

> Pues no te agrada el sacrificio,
> si ofrezco un holocausto no lo aceptas.
> El sacrificio a Dios es un espíritu contrito;
> un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias.
> (Sal 51, 18-19)

No es que se rechaze el sacrificio externo, sino que no tiene sentido si no expresa la ofrenda del corazón.

Y es precisamente por eso por lo que el sacrificio de Jesús fue grande. Toda su vida fue una ofrenda. La epístola a los Hebreos (10, 5-8 citando al Sal 40, 7-9) no teme afirmar que la encarnación significaba precisamente el final de los sacrificios antiguos, reemplazándolos por la obediencia:

> Por eso, al entrar en este mundo, dice:
>
> Sacrificio y oblación no quisiste,
> pero me has formado un cuerpo.
> Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron.
> Entonces dije: ¡He aquí que vengo
> —pues de mí está escrito en el rollo del libro—
> a hacer, oh Dios, tu voluntad!

Sobre esta afirmación: «¡He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad!» Jesús construyó su propia vida. Afirmación que se confunde, en obediencia amorosa, con el «Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11, 26), que forma lo esencial de su religión de alabanza, y transfigura cada instante de su vida en ofrenda de amor. Exteriormente, su existencia era semejante a la de los Nazarenos de su tiempo, a la de cualquier carpintero de Israel. Sólo su corazón era más bello, porque estaba abierto al cielo, vivía solamente del amor de Dios: «Yo hago siempre lo que le place» (Jn 8, 29). Igual que un hombre se alimenta de pan para poder subsistir, él alimentaba su alma con la alabanza y la obediencia: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Jn 4, 34). Y si una vida humana suele revelar su secreto más profundo a la hora de la muerte, la muerte de Jesús se manifestó como un holocausto de amor en medio de una luz infinita de paz y confianza, cambiando las barreras de la muerte en puerta de esperanza: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Al contemplar esta muerte, la carta a

los Hebreos afirma: «Por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios» (9, 14).

La Cena es necesaria para comprender mejor el Calvario. Es anuncio profético de la muerte de Jesús. Completa todos los demás anuncios que, desde la Transfiguración hasta Jerusalén, transformaron su vida en camino hacia la cruz. Es el más apremiante de todos, ya que nos encontramos cara a cara con la cruz. Tanbién el más significativo. Puesto que la muerte que se anuncia no es la partida según el ideal bíblico, en que el que se va aparece satisfecho de días, rodeado de sus hijos hasta la tercera y cuarta generación, para ir a descansar con sus padres, sino una muerte violenta, la del Siervo de Yahvé machacado por el sufrimiento, la de un cordero pascual degollado. Su sangre va a manar como el vino que se escancia en el banquete, su cuerpo va a ser roto como el pan ázimo que se parte. La Cena es, pues, el «ensayo» de la muerte de Cristo en el Calvario.

Este gesto profético se integra perfectamente en la tradición de Israel, donde los profetas no anuncian el porvenir solamente con oráculos, sino también mediante gestos simbólicos. Recordemos a Isaías marchando desnudo y descalzo durante la toma de Ashdod por Sargón (en el 711) para presagiar la desgracia a los que se apoyan en Egipto (Is 20, 1-6). O a Jeremías rompiendo un jarro y declarando: «Así dice Yahvé Sebaot: Asimismo quebrantaré yo a este pueblo y a esta ciudad, como quien rompe un cacharro de alfarería» (Jr 19, 10-11). O a Ezequiel representando la partida hacia el exilio para aunciar la cautividad (Ez 12, 1-10).

Ahora bien, en la tradición de Israel, la predicción de los acontecimientos futuros es la afirmación decisiva

de que Yahvé es el dueño de la historia. Puede predecir el futuro, porque está en su mano. Es él quien modela la historia, la hace avanzar mediante sus «Días», la sacude con su cólera, la acuna con su ternura, esculpe la arcilla de la historia humana igual que el alfarero modela el barro (Is 63, 17). Esta omnipotencia divina se ejerce sobre todo en la vida humana: «Está en tus manos mi destino» (Sal 31, 16), él guarda nuestra alma «encerrada en la bolsa de la vida» (1 S 25, 29). De este modo, cuando Jesús predice su muerte sacrificial, se afirma como dueño de la historia. No sufre pasivamente la pasión, sino que la domina, la transfigura en una ofrenda voluntaria. «Sabiendo todo lo que le va a suceder» (Jn 18, 4), puede afirmar con una majestad soberana que está por encima de la muerte: «Nadie me quita la vida, sino que yo la doy por mí mismo» (Jn 10, 18).

El sacrificio aceptado por Dios

¿Cómo sabemos que el sacrifico es aceptado por Dios? Puesto que sin esta aceptación por parte de Dios, la víctima no es mas que un cadáver y «los ruegos, y súplicas con poderoso clamor y lágrimas» (Hb 5, 7) no son más que un monólogo en un desierto de sufrimiento.

El humo del holocausto que sube al cielo era como un lazo entre la tierra del hombre y el reino de Dios. «Es holocausto para Yahvé, calmante aroma», se decía (Ex 29, 18). También la llama puede convertirse en camino hacia el cielo. Manóaj tuvo la suerte de ver semejante maravilla, cuando ofreció un holocausto para agradecer el anuncio del nacimiento del pequeño Sansón: «Manóaj y su mujer estaban mirando. Cuando la llama

subía del altar hacia el cielo, el Angel de Yahvé subía en la llama. Manóaj y su mujer lo estaban viendo» (Jc 13, 20). Signo evidente de que su sacrificio era aceptado. En el sacrificio de Gedeón, el Angel de Yahvé —es decir, Dios mismo— toca con su bastón las ofrendas y hace surgir el fuego para el holocausto (Jc 6, 21). Caso único en la historia de los holocaustos es el signo que Dios quiso hacer en el sacrificio de Elías en el monte Carmelo: hizo descender fuego del cielo sobre el altar inundado de agua, y éste devoró el sacrificio (1 R 18, 38). De este modo dio a entender, a la vista de todo Israel y ante los sacerdotes de Baal, que aceptaba la ofrenda de su siervo.

En el sacrificio de Jesús, el fuego que desciende del cielo es el mismo Espíritu, «soplo» de vida, que resucita al crucificado. La resurrección es el sello oficial con que el Padre da a entender que acepta la ofrenda de Jesús, que le «libra de los tormentos del Hades» (Hch 2, 24), que recibe en los brazos de su amor a aquél que se había hecho pecado, *hattat*, por sus hermanos. El lo acepta, aún más, le glorifica, lo establece como «Hijo de Dios, con poder, según el Espíritu de santidad» (Rm 1,4), le constituye «Señor y Cristo» (Hch 2, 36), le da «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18). Pablo explica: «La eficacia de su fuerza poderosa Dios (el Padre) la desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a la diestra en los cielos»[1]. A la escena del Antiguo Testamento en que Manóaj y su mujer, ebrios

1. Ef. 1, 19-20. —En la teología paulina es siempre el Padre (Rm 1, 4; 4, 24; 10, 9; 1 Co 6, 14; 15, 15; 2 Co 3, 14; Col 2, 12; Ef 1, 20; Ga 1, 1; 1 Te, 1, 10), su gloria (Rm 6, 4) o su poder (2 Co 13, 4) quien resucita a Jesús. Esta afirmación es fiel reflejo del kerigma primitivo (Hch 2, 24).

por el milagro, contemplan cómo el Angel de Yahvé «sube» en la llama del holocausto, responde la escena de la Ascensión, en la cual los Doce, símbolo de las tribus de Israel, ven a Jesús «subir» al cielo, «a la derecha de Dios» (Mc 16, 19). La ascensión es el «Sí» del Padre al sacrificio del Hijo. Es la respuesta de arriba a la palabra del Crucificado: «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu».

También aquí, la Cena es inseparable de la Cruz. Puesto que es profecía de la resurrección y de la ascensión, abre la muerte de Jesús a la eternidad, anuncia de antemano que el Padre acepta el sacrificio. En efecto, lo hemos visto (capítulo III), la Pascua está orientada hacia la fiesta eterna. Esta Pascua no es la última que Jesús celebra con sus discípulos sino simplemente la última en la tierra. Porque llegará el día en que beba el vino nuevo en el Reino, llegará la fiesta eterna en que la Pascua sea «cumplida». La Cena, comida de despedida, es una fiesta de esperanza. Entre ella y el Día del retorno está la aceptación oficial del sacrificio por el Padre, mediante el establecimiento de la soberanía universal de Jesús.

EL SACRIFICIO DE LA MISA

«Hacer esto» en memoria de Cristo es renovar los gestos del Salvador en la Cena, dándoles la misma dimensión sacrificial. Por eso puede parecer banal declarar que la misa es un sacrificio memorial. Por desgracia, la paz de esta afirmación, tras largos siglos de tranquilidad teológica, vino a ser turbada por las discusiones, a veces violentas, entre la reforma protestante y la contrarreforma católica. El eco de estos enfrentamientos ha llegado hasta nuestros días. Vamos, pues, a recordarlos brevemente.

Se puede afirmar que las posturas de los príncipes de la Reforma, Lutero, Zuinglio y Calvino, se dan la mano para afirmar que la misa es un sacrificio de acción de gracias y para negar que sea un sacrificio propiciatorio, tal como la tradición católica lo entendía en aquel momento. El punto de partida de Lutero es su ataque contras las «obras» que pretenden obtener la justificación por sí mismas. En los artículos de Smacalda (febrero de 1537), coloca en primer lugar el papel único de Cristo Redentor y la justificación por la sola fe, lo cual permite sacar esta conclusión, que él coloca en segundo lugar: «En el papado, la misa es la mayor y más horrible abominación, fundamental y diametralmente opuesta al artículo primero». En otro lugar, el su *De obroganda missa privata* (1521), afirma que «las misas llamadas sacrificios son el colmo de la idolatría y de la impiedad, *summam idolatriam et impietatem*». La violencia de estos ataques se explica por el hecho de que considera a la misa como la clave del catolicismo romano: «Saben perfectamente que si cae la misa, caerá el papado». Podemos lamentar la exageracion de ciertas afirmaciones, como llegar a decir que la misa es un invento del diablo. Se puede explicar por el ardor de las polémicas de la época pero no ayuda nada a clarificar el debate.[1]

Estos ataques encontraron enseguida oídos complacientes. La práctica cristiana estaba corroida por toda clase

1. Véase J. RIVIERE, *La messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trente*, en D. T. C., t. 10, col. 1085-1142, los artículos de H. GRASS «Luther et la liturgie eucharistique» y de Th. SUESS, «L'aspect sacrificiel de la sainte Cène à la lumière de la tradition luthérienne», en *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Cerf, coll. «Lex orandi», 46, pp. 135-150 y 151-170.

de abusos, tan horribles como una lepra, que dañaban la fe de las almas sencillas. El Concilio de Trento los confiesa sin ambages: superstición que atribuía a las misas un carácter expiatorio casi mágico; avaricia de los sacerdotes en el comercio con las misas; número inmoderado de misas privadas que multiplicaban los honorarios, pero no la devoción (Lutero habla «del horror de la misa privada», «Vom Greuel der Stillmesse», 1525); sin mencionar las celebraciones indecentes, los cantos profanos, las borracheras en las primeras misas, etc. Todo lo cual no concernía directamente al dogma, pero sí explica la crisis. Por otra parte, hay que subrayar que la Iglesia ha acabado por hacer caso a las peticiones protestantes, tales como el uso de la lengua vernácula, la comunión bajo las dos especies, la renovación litúrgica. Aunque, por desgracia, esto no sucedió en Trento, sino cuatro siglos más tarde, en el Vaticano II.

El 17 de septiembre de 1562, el Concilio de Trento redactaba el texto concerniente a «la institución del sacrosanto sacrificio de la misa». Con una frase tumultuosa, crispada y desmesuradamente larga —como si intentara cribar la verdad y cerrar el camino al error—, afirmaba: 1. La unicidad y la perennidad del sacrificio de la cruz; 2. Su perpetuación en la Iglesia mediante un rito visible; 3. La primera oblación del sacrificio eucarístico en la Cena; 4. En fin, la orden dada a los Apóstoles y a sus sucesores de repetirlo. He aquí el texto:

> Aunque nuestro Dios y Señor debía ofrecerse a sí mismo una sola vez a Dios su Padre sobre el altar de la cruz, a fin de realizar en él con su muerte una redención eterna (1), sin embargo, puesto que su sacerdocio no debía acabarse con la muerte, en la última Cena, la noche en que fue entregado, para dejar a la Iglesia su Esposa bien

amada (como lo reclama la naturaleza humana), un sacrificio visible que representara el sacrificio sangriento que se iba a cumplir de una vez por todas en la cruz, para prolongar su recuerdo hasta el final de los siglos, para que su virtud saludable se aplicara a la remisión cotidiana de nuestros pecados (2), declarándose a sí mismo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, ofreció a Dios su Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino, los repartió bajo esos mismos símbolos a los Apóstoles (a quienes estableció en ese momento como sacerdotes del Nuevo Testamento) (3), y les dio, a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, la orden de ofrecerlos ellos a su vez, con estas palabras: «Haced esto en memoria mía», etc., tal como la Iglesia católica lo ha entendido y enseñado siempre (4).

Este texto expresa la fe de la Iglesia en una época determinada de su historia, en el lenguaje de la época, para las necesidades de su época, y sobre todo para hacer frente a la crisis protestante. Es el que servirá de base teológica para la contrarreforma.

El Concilio Vaticano II no quiso repetir el título usado en Trento («el sacrosanto sacrificio de la misa»), sino que ha preferido hablar más sencillamente del «misterio de la Eucaristía». Si bien cita a Trento, lo hace como si dijéramos de memoria, simplificando la exposición y ampliando las perspectivas:

Nuestro Salvador, en la última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se recibe como alimento a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera. (*La sagrada Liturgia*, § 47).

Al declarar el caractér sacrificial de la misa, ni Trento ni el Vaticano II pretenden dar por terminado el debate.

Sigue en pie. Ya que los concilios no dicen *de qué modo* la misa es un sacrificio, ni siquiera precisan qué es un sacrificio. Y Melancton, al comentar la *Confesin de Ausburgo*, tiene razón al emprenderla contra la imprecisión de las palabras empleadas y «el inmenso tunulto de palabras» (*ingens tumultus verborum*) en esta cuetión. Sigue siendo necesario el trabajo de reflexión eológica. Una definición conciliar no puede ser una epecie de almohada para fomentar la pereza, sino una guía pra comprender mejor los datos de la fe.

No tenemos intención de añadir más páginas a esta discusión, pero sí queremos poner de relieve algunas verdades esenciales que puedan servir de puntos de apoyo para el fortalecimiento de la fe.

Unicidad y trascendencia del sacrificio de Cristo

En primer lugar, y es lo más urgente, debemos recordar la trascendencia de Cristo y la unicidad de su acto redentor. Con otras palabras, la misa no añade nada ni a Cristo ni a su sacrifico: uno es el sacerdote, uno es su sacrificio.

«Hay *un solo mediador entre Dios y los hombres*, Cristo Jesús, hombre también» (1 Tm 2, 5). Esta unicidad de la mediación de Cristo es tal que su sacerdocio trasciende a todos los demás. Es el resplandor de una luz tan cegadora que absorbe a todas las demás. Al comenzar el Nuevo Testamento se extingue el sacerdocio levítico y, en la nueva Alianza, Jesús no tiene sucesores (los que le

suceden reciben el nombre de vigilantes o ancianos, y no continuan el sacerdocio veterotestamentario).

Esta trascendencia de su sacerdocio se explica sobre todo no por la perfección del sacrifico que realiza, sino ante todo por ser él quien es. En efecto, la alianza que sella entre el cielo y la tierra, queda sellada primero en él mismo, que junta en la unidad de su persona el polvo humano y el fuego de la divinidad; que transforma, en el misterio de su ser, nuestra humanidad en canto de alabanza, en Eucaristía. Su acción sacerdotal no es otra que la unción de su humanidad por su divinidad, y el templo de esta «ordenación» fue el corazón de la Virgen María, donde el «Hijo del hombre» se hizo sacerdote al hacerse «Hijo de Dios». Es el único sacerdote porque es el único Hijo. Su sacerdocio es la fuente del carácter sacerdotal del pueblo del Nuevo Testamento. ¿Qué sacerdote podría añadir o quitar una sola gracia de mediación a un tal sacerdocio?

Unico también es su sacrificio. Conviene recordar aquí el famoso *hapax*, «una sola vez», «una vez por todas», de la epístola a los Hebreos: Cristo «se ha manifestado ahora *una sola vez*, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante su sacrificio» (9, 26), «después de haberse ofrecido *una sola vez* (9, 28), «penetró en el santuario *una vez para siempre* (9, 12) «somos santificados, merced a la oblación *de una vez para siempre* del cuerpo de Jesucristo» (10, 10). La perfección de este sacrifico está significada por la Resurrección y la Ascensión, que la epístola a los Hebreos llama la entrada en la tienda celestial. En el antiguo holocausto, el humo que subía al cielo era una oración: el hombre pedía a

Dios que aceptase su ofrenda significada por la víctima. Aquí es el mismo oferente quien es recibido en el cielo. El sacrificio es único porque único es el Hijo de Dios. ¿Qué misa podría añadir o quitar un nuevo valor de ofrenda a un tal sacrificio?

Hay que proclamar —¡hasta la saciedad!— la trascendencia absoluta de Cristo Jesús. El Padre tiene sólo un Hijo. Es «el Hijo de su amor» (Col 1, 13), sobre él descansan *todas* sus complacencias. En otras palabras, el Padre no pone su benevolencia en ningún otro, a menos que reproduzca en su rostro los rasgos del Bienamado. No puede aceptar ninguna ofrenda, a menos que le sea presentada por esa única mano que él ama. Fuera de Jesús no hay sacerdocio ni ofrenda. El fiel no debe simplemente resignarse alegremente a esta imposibilidad de adorar a Dios fuera de su Unico, sino que bendice al Padre de todo corazón, porque si su ofrenda tiene el rostro de la de Jesús, entonces, «por él y en él», puede, él también, como hijo bienamado, dar gracias a Dios. Y el Padre reconocerá al voz de su Hijo en la de los hombres, y su sacrificio, en la ofrenda que nuestras manos le presentan: tal es la primera realidad de la misa.

Actualización sacramental del sacrificio de Cristo

Al hablar de «actualización sacramental» del sacrificio de Cristo, no pretendemos explicar el misterio, sino simplemente «darle un nombre a la criatura». Puesto que el misterio —¿de qué modo se realiza esta actuali-

zación?— permanece siempre, se le dé el nombre que se quiera. Sólo pretendemos situarlo. En efecto, ante el misterio de Dios ¿qué se puede hacer sino balbucir como niños?

Decimos *sacramental*. Con lo cual queremos afirmar que la misa fue instituida por Cristo como signo visible de la gracia y que se celebra según su voluntad de que «hagamos esto» en memoria suya. Sin duda el cristiano debe actualizar el sacrificio del Señor a todo lo largo de su vida tanto en las alegrías como en las penas de cada día. ¿Acaso no se ha sumergido por el bautismo (Rm 6, 3-4) en su muerte y en su resurrección? Pero aquí, lo hace de una fomra especial, al celebar la cena del Señor tal como él se lo pidió.

Decimos *actualización*. Afirmamos que la misa es una representación cierta, es decir, la acción de hacer presente una vez más el sacrificio de Jesús. Santo Tomás (que, sin embargo, es un maestro de la precisión teológica) afirma con imprecisión sabiamente calculada que la eucaristía es «una cierta imágen representativa de la pasión de Cristo»[1]. No es una repetición de la cruz; ya que actualizar no significa recomenzar, sino hacer presente lo que ya existe. Tampoco es un complemento, como si se pusieran delante de Dios nuevos motivos de reconciliación o de acción de gracias: actualizar no significa completar. Se podría hablar en todo caso de un desarrollo en el tiempo y el espacio, para cada comunidad eclesial, de un sacrificio que trasciende al tiempo y que, mediante la resurrección,

1. «Imago quaedam est repraesentativa passionis Christi» (III[a] pars. q. 83, art 1).

se sitúa en la eternidad de Dios. De igual manera que Cristo es contemporáneo a todas las épocas, su sacrificio domina el fluir de la historia del mundo; cada época se encuentra enfrentada con la cruz e invitada por su gracia. El valor sacrificial y eucarístico de la muerte de Cristo permanece idéntico a sí mismo eternamente: es infinito. Pero cada época, al celebrar la cena del Señor, acude a beber en ella. En la misa, nada es nuevo por parte de Cristo, pero sí que lo es la parte que en ella toma la Iglesia. Lo que cambia son las manos tendidas hacia la cruz, tanto para recibir el perdón como para dar gracias.

Se podría tal vez proponer esta imagen: del mismo modo que la fuente no cambia cuando el sediento acude a saciar su sed, igual que el sol no se enriquece cuando el pobre que tirita va a calentarse con sus rayos, así, de la misma manera, las misas que celebramos no cambian a Cristo en nada, sino que nos cambian a nosotros. Se pueden enumerar entre sí, pero no con la cruz. Enriquecen a la Iglesia, no al Señor. No es que subdividan el sacrificio de Cristo en innumerables sacrificios, sino que dan testimonio de su unicidad, eficacia y trascendencia. El Vaticano II afirma: la Iglesia «representa y aplica el sacrifico de la Misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio del Nuevo Testamento, a saber: el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre, una vez por todas, como hostia inmaculada.[1] Por eso, el Concilio de Trento puede afirmar que cada misa es un sacrificio, y el Vaticano II que el sacrificio de Jesús es «el único sacrificio del Nuevo Testamento», porque cada misa actualiza sacramentalmente este único sacrificio.

1. *Lumen Gentium*, 28.

¿Es que la misa no es nada más que un corazón que suspira por Dios? ¿Es que Dios no interviene en ella de una manera especial? Sí, Dios actúa y la Iglesia también. La Iglesia actúa puesto que realiza un acto sacramental: presenta a Dios su acción de gracias en la cena del Señor. Y Dios actúa al dar a este acto una eficacia sacramental. Puesto que él es el único que puede transformar el pan humano en pan del cielo, por medio de su gracia; cambiar la mesa de los hombres en el altar de Dios, transfigurar su comida de amistad en cena del Señor. Pongamos una comparación: cada misa multiplica el número de hostias consagradas, pero no a Cristo presente en ellas. Del mismo modo, cada misa multiplica el número de actualizaciones sacramentales del sacrificio de Cristo, pero no su único sacrificio, aunque cada misa requiera la intervención de la omnipotencia de Dios.

El papel de la Iglesia consiste en presentar el pan y el vino de la cena sacrificial e implorar a Dios que envíe su Espíritu para que lleve a cabo la transubstanciación. Eso es lo que hace en la oración de la epiclesis que preludia el relato de la Institución:

> Santifica estas ofrendas
> enviando sobre ellas tu Espíritu.
> Que ellas sean para nosotros cuerpo y sangre
> de Jesucristo, Señor nuestro.[1]

El papel de Dios es responder a la oración de la Iglesia, tal como lo ha prometido, consagrando el pan y el vino de la cena del Señor.

1. *Oración eucarística*, II. —*Las Oraciones*, III y IV presentan la epiclesis en términos muy parecidos.

Sólo entonces la Iglesia, llena de la presencia sacramental de Cristo puede presentar al Padre «su» sacrificio:

> Te ofrecemos su cuerpo y su sangre,
> el sacrificio digno de tí y que salva al mundo.
> Mira, Señor, esta ofrenda,
> que tú mismo has dado a tu Iglesia...
>
> Mira, Señor, el sacrificio de tu Iglesia
> y dígnate reconocer en él el de tu Hijo
> que nos restaura en tu Alianza.[2]

LA MISA EN NUESTRA VIDA

Hemos insistido en la trascendencia del sacrificio de Cristo. Esta trascendencia no se realiza a expensas de su inmanencia en el centro de nuestras vidas. Al contrario. La Iglesia que ofrece se convierte en la Iglesia que se ofrece. Lo único que puede ofrecer al Padre es a Jesús, pero precisamente en este sacrificio puede ofrecerse a sí misma al mismo tiempo que al mundo entero. Siendo cabeza del cuerpo y primogénito de los hijos de Dios, Cristo arrastra tras él, en el dinamismo de su ofrenda, a la humanidad entera. Eso es lo que debemos subrayar ahora.

Desviaciones

Dos desviaciones amenazan la correcta compresión de la participacion de la Iglesia en el sacrificio de su cabeza.

2. *Oraciones eucarísticas*, III y IV.

La primera insiste tanto en la ofrenda del hombre que corre el riesgo de ponerla en lugar de Cristo, o al menos de oscurecerlo. El ofertorio, cuya mística se infló desmesuradamente, fue normalmente el lugar en que se expresaban tales errores. Para que no pareciera que uno se presentaba ante Dios con las manos vacías, se ofrecía a Dios todo lo que pudiera simbolizar la alegría y el trabajo de los hombres. Se dieron excesos enternecedores. En la fiesta de san Fiacre, patrón de los hortelanos, se llevaban al santuafio carros llenor se verduras; en la fiesta de santa Bárbara, racimos de lámparas de mineros; en la fiesta del armisticio, bosques de banderas de excombatientes; más prosaicamente, se ofrecía a Dios la colecta que era llevada procesionalmente hasta el altar. Hay que confesar que la palabra ofertorio —felizmente desaparecida del nuevo Ordo de la misa—, y algunas de las oraciones que lo acompañaban, invitaban a tales excesos. Esta forma de celebrar el ofertorio era muy vulnerable, ya que no era difícil demostrar que Dios no necesitaba ni verduras, ni lámparas, ni banderas. Por eso hubo una crisis del ofertorio que aún no está totalmente resuelta. Y no deja de ser triste, ya que el ofertorio tiene una fuerte carga afectiva debido a que el gesto de ofrecer está incrito en el corazón del hombre.

Tenemos un ejemplo de esta desviación, en que el hombre se coloca a sí mismo en el centro de la religión: en el Benedicite, la oración para bendecir la mesa, cuya traducción sería ésta: «Bendícenos, Señor, bendice esta comida y a los que la han preparado...», se pide a Dios que bendiga el filete (esta comida) y a la cocinera (los que la han preparado), lo cual de hecho es perfectamente legítimo. Jesús, en cambio, cuando bendecía, daba gracias al Padre, fuente de todo don. Entre las dos bendiciones hay un abismo. Una oración «eucarística» se ha degradado hasta convertirse en una simple oración de petición. Una religión teocéntrica (Bendito sea Dios) se ha diluido en una religión antropocéntrica (¡Bendícenos!). Algo parecido es lo que le ha sucedido al ofertorio.

La primera desviación peca por exceso en la ofrenda humana; la segunda, por defecto. Puesto que no se puede ofrecer a Dios nada que sea digno de él, fuera de Cristo, se llega a la conclusión de que no se le puede ofrecer nada en absoluto. Es el comienzo de un proceso de disgregación del sentido sacrificial de la Eucaristía, que evoluciona muy rápidamente. A. Vergotte lo describe muy bien: «Para escapar al malestar que produce la concepción trascendentalista de la misa, existe hoy la tentación de reducir la eucaristía al tema del alimento espiritual y al de la comida de hermandad. Pero, si se aisla del contexto sacrificial, el tema del alimento espiritual parece a su vez sospechoso de magia, y el de la comida de hermandad un simbolismo puramente horizontal»[1]. En otras palabras, cuando la comunidad ya no celebra el sacrificio de Cristo y no se incluye a sí misma en él, se reune solamente para comer juntos, entre amigos. Incluso a veces, cuando se toma constancia de que no existe un verdadero amor fraternal a nivel de la comunidad, se llega a omitir también la comida fraternal, que ha dejado de tener sentido. Entonces la degradación del sentido sacrificial en la comunidad se detiene por sí sola, simplemente porque ya no queda tampoco comunidad.

---

1. A. VERGOTTE, «Dimensions anthropologiques de l'eucharistie», en *L'Eucharistie, symbole et réalité*, *op. cit.*, p. 35-36.

En el sacrificio de Cristo

Intentemos comprender correctamente el modo como la Iglesia, sin necisidad de oscurecer el sacrifico de Cristo, puede implorar al Padre: «Que el Espíritu Santo haga de nosotros una eterna ofrenda para tu gloria»[2]

El Nuevo Testamento suprime la economía sacrificial de la antigua Alianza. Ya no tenemos que ofrecer corderos, toros, flor de harina o libaciones de vino. Lo que no suprime es el deber del amor que aquellos representaban. Sobre todo, no suprime el peso de esta cruz que cada fiel debe llevar apara poder caminar con más alegría hacia el cielo. Intensifica, purificándolo, el movimiento ascensional del hombre que intenta salvarse de la desesperación de esta prisión que es la vida humana ofreciéndose a Dios con el don de todo su ser, con su más viva ternura. Así presenta Pablo el nuevo culto espiritual que se opone al culto pagano y renueva el culto judío: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos, como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rm 12, 1).

Es cierto que todos los antiguos sacrificos tendían ya hacia un culto espiritual como éste. Pero la riqueza propia que añade el Nuevo Testamento, es la *referencia* existencial al sacrificio de Jesús. La única posibilidad que tiene el fiel de ser atendido es que el Padre reconozca en su oración la voz de sus Hijo, la única posibilidad de que su holocausto sea aceptado es que sea presentado en Cristo. Pablo dice bellamente que nosotros somos «el buen olor de

2. *Oración eucarística*, III.

Cristo» (2 Co 2, 15) y que Cristo «se ofreció a sí mismo en sacrificio de agradable aroma» (Ef 5, 2). En una página feliz, el Vaticano II propone de este modo a los fieles la inserción de toda su vida en el sacrificio de Jesús, gracias a la Eucaristía: «Todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 P 2, 5), que *en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor*. De este modo también los laicos consagran el mundo mismo a Dios»[1].

Hay que insistir en que este sacrificio del cristiano, en cuanto que está unido al de Jesús, está inscrito en el mismo relato de la Cena. En efecto, en el discurso pronunciado después de la Institución, tal como nos lo ha conservado la tradición de Lucas (Lc 22, 28-30), Jesús afirma a sus discípulos:

> Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo
> en mis pruebas.
> Yo, por mi parte, dispongo de un Reino para vosotros,
> como mi Padre lo dispuso para mí,
> para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino

Esta palabra nos introduce en la vida de la primitiva comunidad. Sabemos que se encontraba enfrentada a innumerables oposiciones. Pruebas de parte de los judai-

1. *Lumen Gentium*, 34.

zantes que tenían al cristianismo por una traición a la antigua fe judía, pruebas de parte de los paganos que veían en el Nazareno el destructor de su panteón. Lucas resume esta situación difícil con una frase en la que se entremezclan la tristeza y la esperanza: «Es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios» (Hch 14, 22). Claro que en la comunidad había algunos que permanecían con Jesús constantemente en medio de las pruebas. Pero también había otros que, como la semilla que cae sobre la piedra, no tenían la constancia suficiente en su fe y fallaban «a la hora de la prueba» (Lc 8, 13). Lucas recuerda que la participación en el banquete eucarístico no es prenda de participación en el banquete del Reino: es necesaria, también, la constancia en las pruebas, permanecer fiel al Señor.

La palabra de Cristo alcanza a la práctica sacramental en la comunidad cristiana de hoy. El ideal eucarístico no consiste en una sobrealimentación sacramental, sino en la práctica de la vida cristiana. Cada Eucaristía es promesa de permanecer con Cristo, compromiso de mantenerse firme en las pruebas. Lejos de ser la celebración de un fervor cerrado sobre su propia piedad o contemplación de la mesa del Reino en un más allá glorioso, cortando la comunicación con la realidad cotidiana, es una mirada sobre el mundo y su sufrimiento, y victoria, con Cristo, sobre las tentaciones.

La misa en el centro del mundo

Cristo es primicia de todas las cosas. Su cruz es primicia de todas las cruces que exiten en el mundo. Su tumba es la cuna donde se depositan todos los sacrificios

para que renazcan en su resurrección. Siendo una actualización sacramental del Calvario, la misa está en el centro del mundo.

La participación de la humanidad en el sacrificio del Señor, o mejor, si se quiere, la celebración de esta misa universal, sucede en diferentes niveles.

En un nivel invisible e implícito: cualquier hombre de buena voluntad, que ofrezca su vida por una causa que él cree justa, ya sea mediante una oblación única como en el martirio o en una guerra, ya sea poco a poco, a lo largo de una vida consagrada a un absoluto —que en definitiva es Dios—, aún ingnorando su nombre, aunque crea que Jesucristo es una impostura, o en el caso de que combata a la Iglesia en nombre de su ideal, este hombre está asociado al sacrificio de Cristo. Celebra la misa aunque esté perdido en el fondo de la maleza congoleña, en la estepa del desierto siberiano, en el mundo gris y monótono de las ciudades modenas; participa en la Eucaristía, aunque haya vivido cientos de miles de años antes de Cristo. Ya que la cruz de Cristo es contemporánea para todas las épocas: ¡El es el primogénito de toda criatura!

En un nivel implícito, pero en el conocimiento que da la fe: cualquier cristiano que participe en la vida de Cristo lleva en sí, en todos los momentos de su existencia, el sacrificio del Señor. Si Cristo murió «como rescate por muchos» (Mc 10, 45), esta sustitución no tiene como finalidad el dispensarle de tomar parte en los sufrimientos y la agonía del mundo, sino, por el contrario, promover su participación en su sacrifico y por ende en su resurrección. «Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas las partes el morir de Jesús, a fin de que también la

vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Co 4, 10). Toda vida cristiana es, pues, una misa en el mundo. Como en toda misa, se da la proclamación de la Palabra de Dios: los acontecimientos de cada día, en el espejo de la Palabra, le hablan de Dios y le revelan su rostro. Como en toda misa, se da también una consagración y una ofrenda: el pan de sus acciones, el cáliz de su alegría o de su pena se convierten en «Eucaristía», acción de gracias por medio de Cristo.

En un nivel explícito y sacramental: al participar en la Eucaristía y sobre todo mediante la comunión. Esta participación será tanto más auténtica cuando más sea expresión de toda una vida cristiana y cuanto más se haga partícipe de la alegría y la pena de los hombres.

EL LENGUAJE DE LOS SIGNOS

La Cena fue la repesentación profética de la muerte de Cristo. Esta representación sólo fue posible porque los signos utilizados —el pan, el vino, la comida— tenían significado. La misa es la representación memorial de la muerte del Señor. Del mismo modo, este memorial no es razonablemente posible más que si los elementos utilizados, aún después de la transubstanciación, siguen conservando su significado.

El pan

En Israel, el pan viene de Dios, y para recordarlo hay que pedírselo todos los días (Mt 6, 11). Significa también el trabajo cotidiano, pues se le arranca a la tierra con el sudor de la frente (Gn 3, 29). No es que acompañe a la comida, sino que constituye lo esencial en ella. Cuando Marcos quiere expresar que la multitud apremiaba a

Jesús y a los suyos hasta el punto de no dejarles ni siquiera tiempo para comer, escribe: «no podían ni siquiera comer pan» (3, 20); y cuando un convidado, al oir hablar a Jesús, quiere expresar su alegría y proclamar la felicidad del banquete del Reino, exclama: «¡Dichoso el que pueda comer pan en el Reino de Dios!» (Lc 4, 15). Se habla del pan de la alegría (Qo 9, 7), el pan de las lágrimas (Sal 80, 6), el pan de la angustia (Is 30, 20), el pan de la ceniza (Sal 102, 10), el pan de la maldad y el de la ociosidad (Pr 4, 17; 31, 27). Cuando se presentaba el pan de las primicias (Lv 23, 20) se afirmaba que no solamente la primera hierba, sino la cosecha entera pertenecía a Yahvé; no sólo la primera hogaza, sino la artesa entera le correspondía. Israel lo recibía todo de su amor. Se decía: «Abres la mano tú y sacias a todo viviente a tu placer» (Sal 145, 16).

El vino

La Biblia tiene buena opinión del vino. Forma parte de las alegrías que Dios concede al hombre en su vida de aquí abajo:

> Como la vida es el vino para el hombre,
> si lo bebes con medida.
> ¿Qué es la vida a quien le falta el vino,
> que ha sido creado para contento de los hombres?
> Regocijo del corazón y contento del alma
> es el vino bebido a tiempo y con medida (Si 31, 27-28).

Tomado con moderación, puede ser empleado como medicina contra la tristeza: «Dad vino al de alma amargada. Que beba y olvide su misera, y no se acuerde ya de su desgracia». (Pr 31, 6-7). En Palestina, era señal de fiesta (en las comidas ordinarias, se bebía agua), lo

que nos muestra que la misa no es una comida ordinaria, sino, como dice Pablo (1 Co 11, 20), la «cena del Señor». E mismo Jesús no despreció la alegría del vino: los fariseos, ayunadores melancólicos, se lo reprocharán (Mt 11, 19). El vino formaba prate de las ofrendas (1 S 1, 24) y de las libaciones (Os 9, 4), como símbolo que era de la amistad (Si 9, 10), del amor (Ct 1, 4), de la alegría de vivir (Qo 10, 19). Recordemos que Melquisedec, rey sacerdote de Salem (sin duda Jerusalén), llevó ante Abraham pan y vino probablemente para celebrar con el patriarca una comida de alianza (Gn 14, 18). Más tarde, los gabaonistas aportaron también el pan y vino para establecer una alianza con Josué (Jos 9, 12-14). La tradición cristiana, a partir del siglo III, verá en estas ofrendas una prefiguración de la Eucaristía.

De este modo, cuando la comunidad presenta a Dios el pan y el vino eucarísticos, el simbolismo de esta ofrenda es ante todo cósmico. La creación, presente en el pan y el vino «frutos de la tierra», se coloca entre las manos de Dios, convertida en Cuerpo de Cristo. Es también un simbolismo antropológico. Solamente el trabajo del hombre, transformando la creación, puede producir el pan y el vino; de este modo, el trabajo de los hombres —¡y su vida entera!— se ofrece también y también ella se convierte en Cuerpo de Cristo. Por último, es un simbolismo histórico. Nos recuerda la ofrenda de Melquisedec, anuncio de la de Jesús, sumo sacerdote según Melquisedec (He 7).

Ofrecer

Cuando ofrecemos algo a Dios, se crea en nosotros un vacío tanto más grande cuanto lo que le ofrecemos

nos es más querido (pensemos en Abraham ofreciendo a su hijo). Algunas veces, incluso, este vacío es irreparable, como en el caso del holocausto en que la víctima se destruye por el fuego. Este vacío que la ofrenda cava en nuestro interior es el lugar en que Dios viene a nosotros. Es el hueco del alma en espera de Dios. La brecha en la fortaleza de nuestra personalidad, por la cual Dios puede entrar. La herida que su presencia puede curar.

En todo intercambio con Dios, encontramos este movimiento de llamada del hombre y respuesta de Dios. Perder la vida es salvarla en Dios; cargar con la cruz, es descansar; privarse de algo mediante el sacrificio, es enriquecerse para la vida eterna. Del mismo modo, la Palabra no habla más que si es acogida por nuestro silencio: el silencio es la afirmación de que nuestra palabra es vana y se calla ante el Indecible. Igualmente, en el sacrificio de la misa, el hombre se priva de un bien —el pan y el vino— que le pertenece como una parte de su corazón, para que Dios pueda llenarle con su amor. La comunidad ofrece pan y vino, Dios le da a su Hijo.

Comer juntos

En la Biblia, la comida significa amistad común, presentada a Dios en la oración (Cap. II). Este lazo que se establece entre los comensales, puede llegar a ser una alianza. Cuando Jacob hace una alianza con Labán, ofrece un sacrificio y sella el tratado en una comida. «Jacob hizo un sacrificio en el monte e invitó a sus hermanos a tomar parte (en la comida). Ellos tomaron parte» (Gn 31, 54). Para decir aliado, se decía: «el hombre de mi

pan» (Ab 7). En medio de esta riqueza de signos, se inscribe la comida pascual que Jesús, mediante la Cena, relaciona con su muerte sacrificial. Su sacrificio, como hemos visto, trasciende las categorías sacrificiales. Es un holocausto, si se considera la plenitud irrevocable del don que va más allá de las fronteras de la muerte. Es un sacrificio expiatorio si se piensa en la sangre «vertida por la remisión de los pecados». Es un sacrificio, no solamente una comida, sino una comida sacrificial. En ella, sin embargo, el cordero pascual es el mismo Cristo. La comunión con Dios que los antiguos participantes en el sacrificio de comunión obtenían al comer una parte de la víctima, los fieles de la nueva Alianza la consiguen al participar en la copa y en el pan eucarísticos. «La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Co 10, 16-17)[1].

1. Un gesto significativo de la participación en el sacrificio es el ofrecimiento del pan y del vino para la Eucaristía. Esta ofrenda se transformó en don pecuniario, por comodidad (en la Edad Media, Honoré d'AUTUN, *Gemma Animae*, I, 35; P. L., 172, 555, recuerda que las hostias se hacen *in modum denarii*, «con forma de denario»). Por lo tanto, no es que se pague al sacerdote por una misa. En el Antiguo Testamento, cuando un fiel presentaba un cordero para el sacrificio, no se lo daba al sacerdote para que se lo quedase, sino para que lo ofreciese a Dios. Sin embargo, el sacerdote recibía una parte de la víctima, aunque no del fiel, sino de Dios.

El problema de honorario es distinto del de la subsistencia del sacerdote. El ideal es sin duda el que propone Pablo, que no quiso ser una carga para sus comunidades, según su derecho (cf. Mt 10, 10), sino que pudo decir con orgullo: «Vosotros sabeis que estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros» (Hch 20, 34).

FRECUENCIA DE LAS CELEBRACIONES DE LA MISA

Precisemos la pregunta. No hablamos de las misas que el sacerdote tiene que celebrar en virtud de su ministerio, sino de las que celebra cotidianamente, ya sea por su devoción personal, o por la de su comunidad. Tampoco tratamos la cuestión de la misa estrictamente cotidiana (¿hay que celebrar cada 24, 36 o 48 horas? por ejemplo?). Se trata del ritmo general de las celebraciones.

Sabemos que el Vaticano II recomienda vivamente la misa diaria[1]. La posibilidad de decir varias misas al día —las tres misas de Navidad o del 2 de noviembre— estaba considerada antes como un favor (Pío XII, con ocasión de sus bodas de oro en 1949, dio permiso para binar, y si alguno no hubiera aprovechado este permiso hubiera sido sospechoso de tibieza espiritual). Notemos, sin embargo, que la recomendación del Concilio se dirige únicamente a los sacerdotes de rito romano. Los demás ritos —católicos u ortodoxos—, tan venerables por su antigüedad como el rito romano, tienen diferentes prácticas. El patriarca Atenágoras sólo celebraba la misa una vez al año, «según las reglas de la Iglesia de Constantinopla»[2]. En el mismo rito romano no se generalizó la práctica de la misa diaria hasta el siglo XIX[3].

Conviene considerar diferentes factores, para responder a nuestra pregunta. Unos se deben a la sensibilidad

1. *Presbyterorum ordinis*, 13.
2. Cf. O. CLEMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, 1969, p. 111.
3. Cf. K. RAHNAR, *Le sacrifice unique et la fréquence des messes*, Desclée de Brouwer, 1972, n.9, pp. 159-160.

cristiana. Digamos que hay que intentar no lastimarla, y que si es deseable una evolución, hay que conducirla con caridad y paciencia. Otros proceden de la teología y es de estos últimos de los que vamos a hablar aquí.

La misa es fuente de gracia y de santificación. Dios nos ofrece esta gracia según una medida infinita. Pero el hombre la recibe según la medida de su fe y de su caridad. Por lo tanto la misa debe ser celebrada tan a menudo, pero no más, como sea necesario para acrecentar nuestra fe y nuestra caridad, que son dos manos tendidas hacia Dios. No es seguro que el ideal, para una buena higiene alimentaria, sea hacer una buena comida al día. Para una buena higiene espiritual, tampoco es seguro que el ideal sea celebrar cada día una fiesta eucarística. ¡También en las cosas de Dios puede haber una exceso espiritual!

La misa es «la cumbre de la vida cristiana», «la fuente y la cima de todas la predicación evangélica»[1]. Por lo tanto, hay que celebrarla todo lo a menudo, pero no más, que exprese al mundo —¡y a sí misma!— su propio misterio. No es seguro que, frente a la increencia o en territorio de misión, el mejor medio de expresar «la cumbre de la vida cristiana» sea celebrar la misa. No es seguro que, frente al hambre que corroe como un cáncer algunos países del Tercer Mundo, el medio más significativo de revelar a la Iglesia como comunidad de amor y epifanía del amor de Dios al mundo, sea hacer una celebración cutural.

La misa actualiza el sacrificio del Señor. Por lo tanto, debe celebrarse tan a menudo, pero no más, como exprese

1. *Presbiterorum ordinis*, 5:, *Lumen Gentium*, 11.

y favorezca nuestra participación existencial en este sacrificio. Pero no es seguro que, para significar que tomamos la cruz de Cristo al ayudar a nuestro hermano a llevar la suya, o al tomar parte en el trabajo y la agonía del mundo, el mejor medio sea celebrar la misa.

La misa es proclamación de la Palabra del Señor «hasta su vuelta». Por lo tanto, se debe celebrar tan a menudo, pero no más, como realice efectivamente esta proclamación frente al mundo y frente a la comunidac cristiana. Por eso, a veces, se puede pensar en otras formas de proclamación, más eficientes, según las circunstancias.

Se podría continuar esta clase de razonamientos, recorriendo las diferentes riquezas que hemos descubierto. Esto no es rebajar la misa. Sino que, seguramente, es poner de manifiesto las exigencias de su celebración y al mismo tiempo relativizar la importancia del ritmo de las celebraciones.

Digamos, como conclusión, que una teología intemporal, desencarnada, sin contacto con la realidad cristiana, respondería a esta pregunta diciendo que dos misas son mejor que una, tres mejor que dos, y así sucesivamente. Pero un teología que tenga en cuenta no sólo la misa, sino también a los que la celebran, no será tan tajante. Aunque el ritmo de la misa diaria no pueda invocar a su favor ninguna tradición, ni en el rito romano, ni en los demás ritos, eso no significa que sea malo. Como tampoco se sigue que sea bueno. Simplemente expresa la piedad y la sensibilidad de una época. Es probable, sin embargo, que se esté abriendo paso una nueva evolución. Después de la práctica intensiva de las misas

cotidianas, el «totalitarismo eucarístico» cede el paso a otras formas de piedad y de expresión de la vida cristiana. La «cena del Señor» aparece ligada más a menudo al «día del Señor»[1]. En todo caso, no se trata de celebrar menos misas, sino de celebrarlas mejor.

1. Co 11, 20; Ap. 1, 10. —Véase el testimonio de Justino, Cap. I.

V
LA EUCARISTIA COMO PRESENCIA REAL

ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA

Como sucede con la cuestión del sacrificio, la de la presencia está marcada por los estigmas de las controversias del pasado. Hay que despejar un poco el panorama histórico, lavarle la cara a la pintura del tiempo para descubrir hasta qué punto nuestra forma de entender el misterio eucarístico e incluso las fórmulas que lo expresan le son tributarias.

En la época patrística, la presencia real no fue tema de grandes debates teológicos, como lo fueron la trinidad, la cristología y la gracia. No constituía un capítulo especial de teología que se podría haber titulado «Presencia real», y mucho menos constituyó un problema, sino simplemente una gracia que se vivía en paz. Se Solía situar en el conjunto del único misterio de Cristo. He aquí un testimonio tomado de Ireneo de Lyon († 202?) en el que liga creación, encarnación y redención:

La copa que ha sido preparada y el pan que ha sido amasado reciben la palabra de Dios y se convierten en eucaristía, es decir, sangre y cuerpo de Cristo... La cepa de la viña se entierra y da fruto a su tiempo; el grano de trigo se deposita en la tierra, se pudre y luego se alza multiplicado por el Espíritu de Dios que sostiene todas las cosas; uno y otro, gracias al trabajo de los hombres, sirven para el uso al que están destinados; al recibir la palabra de Dios, se convierten por fin en el cuerpo y la sangre de Cristo. De modo semejante, nuestros cuerpos, alimentados por esta eucaristía, tras haber sido depositados en la tierra y en ella disueltos, resucitarán a su tiempo, cuando el Verbo de Dios les dé la gracia de la resurrección[1].

La literatura patrística solía subrayar en especial, continuando a la *Didaché*, el simbolismo de la Eucaristía. San Cipriano († 258) explica: «Cuando el Señor llama su cuerpo al pan que está compuesto de muchos granos reunidos, designa la unión de nuestro pueblo que él llevaba en sí. Y cuando llama su sangre al vino sacado de muchas uvas... designa también nuestro rebaño unificado mediante la fusión de toda una multitud[2]. «Afirmaciones como éstas pertenecen al bien común de la fe eucarística. El problema empezará —y renacerá a lo largo de toda la tradición— cuando, en lugar de hablar de símbolo *y* realidad, se plantee el dilema: símbolo *o* realidad, figura o verdad. Tal fue el objeto del célebre altercado entre Pascasio Radberto († hacia 856), abad de Corbie, quien insistió en la identidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo nacido de la Virgen María, hasta el punto de que resultaba imposible recuperar la dimensión simbólica del sacramento, y Ratrammo († después de 868), monje también de Corbie, quien, llevado de una espiritualidad excesiva, sólo admitía una presencia simbólica y espiritual, la presencia de la eficiencia (virtus) de la carne y la sangre de Cristo.

1. *Contre les hérésies*, V, 2, 3; cf. «Sources chrétiennes», Cerf, 153, pp. 34-38.
2. *Ep. ad Magnum*, 6; P. L., 3, 1189 A.

Dos siglos más tarde, la discusión renació con estrépito cuando Berenguer, brillante escolástico de la escuela episcopal de Tours, acentuó la doctrina de Ratrammo. Por falta de raíces en el suelo patrístico, no tuvo la fuerza suficiente para mantener a la vez la realidad del Cuerpo de Cristo en la eucaristía y su figura. Sólo la «similitud», o «figura», podía estar presente. Estas discusiones prendieron una gran hoguera de polémicas clericales. Por miedo a las llamas, que no eran siempre sólo teológicas, Berenguer, condenado en los Sínodos de Roma y de Verceil (1050), de París (1051) y en el Concilio de Tours (1054), firmó en el Sínodo de Letrán (1059) una profesión de fe en la que admitía: «El pan y el vino sobre el altar, después de la consagración, no son solamente signo (*sacramentum*) de nuestro Señor Jesucristo, sino su cuerpo y sangre verdaderos; de modo sensible (*sensibiliter*), son tocados y partidos con las manos por los sacerdotes y triturados por los dientes de los fieles» (DS 690). Fórmulas manifiestamente excesivas, como veremos, de las cuales Berenguer se retractó en cuanto pudo. En el Concilio de Roma (11 de febrero de 1079), fue obligado de nuevo a retractarse de su retractación. Murió en paz con la Iglesia en 1088.

Estas batallas tuvieron un gran valor. Obligaron a los teólogos a inventar fórmulas para intentar expresar más claramente el misterio con los términos de la época. Tal fue la labor de teológos como Hugo de San Víc-

tor (muerto 1141), Pedro Lombardo († 1160), de los grandes trabajadores que fueron Alejandro de Hales († 1245), san Buenaventura († 1274), San Alberto el Grande († 1289) y sobre todo Santo Tomás († 1274). Este último es el mayor representante de la escolástica en su apogeo. Formuló en términos que llegaron a ser clásicos la doctrina católica sobre la Eucaristía, apoyándose sobre todo en la filisofía aristotélica. A través de los Concilios ecuménicos de Letrán (1215), de Constanza (1414-1418) y de Florencia (1439-1445) y, a pesar de un accidente sucedido en el trayecto, ocasionado por Wiclef († 1384), estos elementos llegaron sin variaciones al Concilio de Trento, presentados sobre una fuente de oro llevada por Aristóteles.

Al lado de la teología de los sabios, conviene mencionar también la piedad popular, peso inmenso llevado por el corazón del pueblo como un tesoro de ternura. Las controverias tuvieron como efecto el hacer brotar un río de devociones eucarísticas, y hay que reconocer que sus oleadas arrastraron cosas positivas y negativas. La beata Juliana de Mont-Cornillon (1193-1258), agustina belga, favorecida por visiones celestiales, trabajó para conseguir que se celebrara una fiesta especial del Santísimo Sacramento en la diócesis de Lieja y su triunfo fue completo cuando, el 11 de agosto de 1264, el papa Urban IV extendió la fiesta del «Corpus» a la Iglesia universal. Más tarde, Clemente V († 1314) añadió a la fiesta, la octava y la procesión. Al principio del siglo XIII se instauró la práctica de elevar la forma después de la consagración y, a fines del mismo siglo, el cáliz. A veces sucedían cosas extraordinarias, según se decía: la hostia se volvía resplandeciente como un sol, un niño pequeño aparecía entre las manos del sacerdote. El que contemplaba la elevación quedaba preservado de la muerte súbita ese día, su casa y la granja estaban protegidas contra el fuego. Además, cuando el sacerdote no elevaba la forma lo suficiente, los más fervorosos gemían: «¡más alto, más alto!». Se sabía también de hostias que sangraban, según se decía. Santo Tomás[1] respondía que esa sangre —¡si es lo que era!— no podía ser la de Cristo: daba lo mismo; se exponían estas hostias a la veneración del público. Se terminó exponiendo también las hostias no milagrosas, y esta práctica, junto con la de la elevación, fue el origen de nuestras «Bendiciones con el Santísimo Sacramento» (las más antiguas exposiciones datan del siglo XIII). Mencionemos también la costumbre de que un mismo sacerdote celebrara varias misas privadas en el mismo día. El papa León III († 816) solía celebrar la misa siete veces al día y a veces aún más a menudo. En el siglo X, algunos obispos, como Donstante de Cantórbery y Oswaldo de York tuvieron que poner límites no a la piedad, sino a la colecta de honorarios, permitiendo celebrar sólo tres misas al día. Esta ansia de ritualismo arrasó el simbolismo del altar. La regla antigua había sido formulada por Ignacio de Antioquía († hacia el 110): «Una sola eucaristía... un solo cáliz para unirnos en su sangre, *un solo altar*, un solo obispo[2]». La multiplicación de las misas llevó consigo la de los altares. Y como era imposible ponerlos todos en el centro del santuario, hubo que ponerlos en capillas laterales, contra la pared, apoyados en

1. Santo Tomás consagra un artículo entero, lleno de buen sentido y también de bondad a exorcizar estas creencias en la aparición de sangre o en un niño pequeño en la hostia (III* parte, Q. 76, art. 8).

2. *Aux Philadelphiens*, IV. Véase también *Aux Magnésiens*, VII, 2. Esta regla se observa aún en Oriente. En Occidente fue observada hasta el siglo VI.

un pilar, o en cualquier otro sitio en que se pudiera. Eso llevó a la celebración de la misa de espaldas al pueblo y a rezar al Canon en voz baja. Todo está relacionado. La multiplicidad de misas devaluó su significado. Lo que había sido acción de gracias de la comunidad se rebajó hasta convertirse en un ejercicio de piedad ejecutado a veces por amor al dinero.

Mencionemos por último algunas prácticas heredadas de la época patrística, que en algunos casos sobrevivieron hasta la Edad Media: la costumbre de depositar la sagrada forma en el ataúd de los difuntos o sobre su pecho, a modo de viático, o la de unir tres partículas de hostia consagrada y tres granos de incienso a las reliquias depositadas en el ara del altar. Esta última costumbre se mantuvo hasta el siglo XIV.

Dios sabe qué intensidad de amor hacia la eucaristía querían expresar estas devociones, algunas de las cuales aún marcan la piedad contemporánea. Es imposible aprobarlas todas. Sin duda no eran errores del corazón, sino torpezas de la fe en su forma de expresarse. Pero no cabe duda de que la práctica debe tender a lo que la Escritura llama la salud de la fe (Tt 1, 13).

Esa fue, precisamente, la finalidad del Concilio de Trento: curar a la fe, enferma de la Reforma. El 11 de octubre de 11551, el Concilio votaba los dos cánones siguientes:

Cualquiera que niegue que el santísimo sacramento de la eucaristía contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y sangre al mismo tiempo que el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por lo tanto el Cristo total y afirme que está presente en este sacramento solamente como en un signo o en figura o en eficacia, que sea anatema.

Cualquiera que afirme que, en el santísimo sacramento de la eucaristía, la sustancia del pan y del vino coexiste con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo y que niegue esta maravillosa y única conservación de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, mientras que las especies del pan y del vino subsisten, conversión que la Iglesia católica designa con el término muy adecuado de transubstanciación, que sea anatema.

La enseñanza de Trento se articula alrededor de dos polos.

El primero concierne a lo que llamamos *presencia real*. En términos negativos, la intransigencia de Trento significa al menos esto: el que pretenda que la consagración no cambia nada en el pan y en el vino, sino que lo que cambia es nuestra actitud hacia ellos, no está dentro de la fe católica. Dicho en términos positivos: el Cristo total está realmente presente y no sólo en figura o según su eficiencia espiritual. En las frases: «Esto *es* mi cuerpo» y «Yo *soy* la vid verdadera», el verbo *ser* no abarca la misma realidad. En el segundo caso, indica un signo, una figura, una eficiencia; en la frase de la consagración, afirma una identidad entre el significante (Esto, este pan, este vino) y el significado (mi cuerpo, mi sangre). «Cristo no dijo: «Esto es el símbolo de mi cuerpo, esto es el símbolo de mi sangre», sino: «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». De este modo nos enseña que... (el pan

1. Cf. DENZINGER-SCHÜNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1963, Herder, 32/1a ed., n. 1652 y 1653. —Citamos est obra con la sigla DS.

y el vino) son transformados (*metaballesthai*) en su cuerpo y en su sangre. «De este modo hablaba ya Teodoro de Mopsueste[1] († 428).

El segundo polo tiene que ver con la *transubstanciación*. Para explicar «esta maravillosa y singular conversión» el Concilio recurre a los conceptos aristotélicos de *sustancia* y *accidente*. Pero ante el misterio eucarístico, las palabras de Aristóteles son simples balbuceos. La sustancia es «lo que existe en sí y no en otro, y lo que constituye el soporte de todo lo que existe en otro». El accidente predicamental es «lo que no existe en sí, sino en otro»[2]. En la proposición «Este pan es blanco», la sustancia (lo que está *debajo*, *sub-stare*, *hypo-stase*) es *lo que* es blanco; el accidente es lo *blanco* de lo que es. En la transformación eucarística, «la substancia», «lo interior», «lo inteligible» del pan se convierte en el cuerpo de Cristo. Pero «los accidentes», «lo exterior», «lo sensible» del pan permanece igual. Es más, conserva plenamente su vocación: para nosotros que, por necesidad, estamos clavados a lo sensible, es el punto de anclaje del Cristo divino en nuestro mundo terrestre, la hendidura por la cual la realidad divina de la Eucaristía (cuerpo y sangre del Resucitado) se inserta en nuestro mundo sensible.

Para los padres del Concilio, la palabra «transubstanciación» no debía ser más que otra forma de enunciar la «presencia real», parece ser, para garantizar de algún modo lo específico de la misma. En efecto, Lutero admitía la presencia de Cristo en el sacramento, pero solamente *in usu*, en la comunión de la misa. No estaba de acuerdo con la costumbre de la reserva eucarística y estaba totalmente en contra del término trasubstanciación. Por eso era necesario afirmar la irreductible originalidad de la presencia de Cristo en el sacramento. Los padres del concilio utilizaron el lenguaje filosófico de que disponían. No pretendían ligar el dogma a una sola formulación para los siglos venideros, y mucho menos canonizar una filosofía. Simplemente afirmaban que el 11 de octubre de 1551, «la Iglesia designa con el término muy adecuado de transubstaciación esta conversión eucarística».

1. *Fragments sur Mt 26, 26.* —P. G., 66, 713.
2. *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. I (París 1968), Cerf, col. 738.

En 1965, más de cuatro siglos después, Pablo VI recogerá la terminología tridentina en la encíclica *Mysterium fidei*, afirmando que se adapta bien a nuestra época. Pero eso no dispensa de ningún modo a la comunidad, como veremos más adelante, de arriesgarse a buscar otra terminología que se adapte mejor aún.

EL CUERPO GLORIFICADO DE CRISTO RESUCITADO

En su preocupación por iluminar la transubstanciación con la vela de Aristóteles, la teología post-tridentina había dejado un poco en la sombra al hecho de que el cuerpo presente en la Eucaristía es el de Cristo resucitado. El Concilio de Trento, a juzgar por sus textos, se había dejado llevar por un cierto dolorismo teológico. En todo caso, la Eucaristía que nos propone no se mueve en el gozo de la mañana de Pascua. En ella se anuncia más

bien la muerte (DS 1638), se representa el sacrificio sangriento del Calvario (DS 1740), se inmola místicamente a Cristo (DS 1741, 1753, 1754). Todo esto está muy bien, pero es incompleto. De hecho, en la Escritura, la gloria de la resurrección refluye de algún modo hasta el Gólgota y transforma la cruz infamante en trono de gloria: «Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32). El célebre motete *Ave verum* del siglo XIV[1], cuya melodía gregoriana tiene la ternura de una canción de cuna para un niño muerto, refleja bien esta espiritualidad fascinada por el Viernes Santo: este cuerpo ha sufrido realmente (*vere passum*), ha sido transpasado por la lanza (*perforatum*), fue inmolado en la cruz (*immolatum*), será nuestra salvación en el día de nuestra muerte (*mortis in examine*), ¡Ni un pensamiento para la resurrección!. Veamos aún algunos detalles, simples si se quiere, pero sugerentes, como el hecho de que la misma se celebre frente a un crucifijo (Benecdito XIV escribió incluso una Constitución a propósito de esto, en 1746). El Cristo que se representa habitualmente no es el de la tradición antigua, es decir el Señor glorioso ni el Cristo-Sacerdote en la majestad de su triunfo, sino el hombre Jesús, en medio de la angustia de su agonía. Algunas iglesias, con las catorce estaciones del Vía crucis, ¿no parecen palacios mortuorios en vez de caminos de resurrección? Pío XII refleja esta espiritualidad sacada de Trento cuando escribe: «este sacrificio queda manifiesto por los signos exteriores símbolos de la muerte... Las especies eucarísticas simbolizan la separación sangrienta

1. Así se encuentra un misal de Cluny de la segunda mitad del s. XIV. Cf. E. BERTAUD, art. «Devotion eucharistique» en *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, col. 1630.

del cuerpo y la sangre... La separación de los símbolos da a entender que Cristo está en estado de víctima»[2].

Se puede sin duda estar en desacuerdo con esta lectura simbólica de Pío XII y pensar que un hombre normal, al ver el pan y el vino, piensa en primer lugar en la alegría de vivir y compartir la comida. En todo caso, el Vaticano II se distanció un tanto de Trento y no olvidó hablar del memorial de la Resurrección[3]. Puesto que el curso de la historia no se para en el poder del Viernes Santo, sino que se abre, por medio de la resurrección, sobre la eternidad de Dios; el cuerpo presente en el sacramento es el cuerpo glorificado de Cristo resucitado. La mesa que ofrece a los que mendigan su amor no es el altar de la cruz, que fue volcado para siempre la mañana de Pascua, sino la de la resurrección, la fiesta que dura eternamente. «La noción de cuerpo eucarístico, escrite L. Cerfaux[1], está unida a la noción de cuerpo resucitado. «Por eso la tradición ha ligado la celebración eucarística no al día en que se conmemora la muerte del Señor, al Viernes, sino al de su resurrección el domingo, «día del Señor».[2]

2. Encíclica *Mediator Dei* (1947), DS 3848.

3. *De Sacra Liturgua*, 6 y 47; *Christus Dominus*, 15. —Para ser honrados con la verdad histórica, hay que hacer notar que Trento no olvida totalmente la resurrección puesto que, para promover la fiesta de Corpus y las procesiones, afirma que la Eucaristía «se hacen presentes la victoria y el triunfo de su muerte» (DS 1644; texto citado en *De Sacra Liturgia*, 6). Sin embargo, la importancia creciente que se concede a la resurrección es una de las características de la teología contemporánea.

1. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, coll. «Lectio divina» 6, p. 214.

2. *De Sacra Liturgia*, 106.

Esta presencia de la resurrección en el corazón de la Eucaristía nos permite mirar con ojos nuevos al misterio. La transubstanciación no es simplemente la conversión de una substancia A en una substancia B, de modo que en esta última está la divinidad como lo estaba en la tierra cuando Cristo se paseaba por Galilea. Se trata más bien del cambio de una sustancia terrestre, el pan, en una realidad de otro mundo, el de la resurrección. Cambio similar al que el Espíritu obrará con su poder cuando haga surgir del polvo de nuestra tumba nuestro propio cuerpo para la eternidad. Cuerpo resucitado, el Cristo eucarístico no está sometido a ninguna espacialidad, temporalidad u otra determinación «mundana». La sustancia del pan no le queda estrecha. ¡No se le hace ningún favor a la fe al imaginar, como en la Edad Media, que un niño Jesús estaría allí más cómodo que un Jesús adulto! No es «el divino prisionero del tabernáculo», ya que las santas especies se pueden encerrar bajo llave ¡pero no así el Resucitado! Es cierto que el Jesús que nació de la Virgen María, con ese tono particular de voz que María Magdalena reconoció en la tumba, con esa manera especial de partir el pan que llenó de alegría a los discípulos de Emaús, con esa forma de asar las sardinas que hizo gritar a Juan: «¡Es el Señor!», sigue siendo el mismo. Pero su cuerpo glorioso pasa como un rasgo de amor a través de la losa sepulcral. Ligero como un pensamiento que penetra el corazón, sutil como un rayo de sol que atraviesa el cristal, aparece en la sala en que sus discípulos se habían encerrado con la puerta atrancada. En una palabra, es el Jesús de la historia, pero transfigurado por la gloria. Ya no pertenece al mundo del pan, del vino, de la comida, pues estos signos sólo son los símbolos de su presencia celestial.

Cuando Pablo nos habla de la resurrección de los cuerpos, su explicación es casi brusca (1 Co 15, 35-42): ¿Cómo podría ser de otro modo[1], si las realidades de que habla pertenecen a un mundo «totalmente otro»?:

> Se siembra corrupción,
> resucita incorrupción.
> Se siembra vileza,
> resucita gloria.
> Se siembra debilidad,
> resucita fortaleza.
> Se siembra un cuerpo natural,
> resucita un cuerpo espiritual («pneumático») (15, 42-44)

Este cuerpo espiritual está habitado por el *pneuma*, el soplo de vida de Dios. No es un cuerpo inmaterial, evanescente, inconsistente. El cuerpo no queda destruido, sino «transformado»: «Es necesario que este ser corruptible, se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal, se revista de inmortalidad» (15, 52-53). Esto es la transubstanciación, que convierte un poco de polvo de pan en el cuerpo de Cristo resucitado.

La Eucaristía representa el porvenir del mundo. Contiene sacramentalmente —y por lo tanto de un modo parcial pero no por ello menos real— las primicias de la creación resucitada en Cristo. Un poco de tierra, un fragmento del mundo, un bocado de pan se convierten en Cristo resucitado. Se siembra pan «fruto de la tierra», resucita un cuerpo glorificado. Se siembra «el fruto del trabajo del hombre» y su alegría de vivir, resucita un cuerpo glorificado. Se siembra el gozo de compartir un

1. *Cf. Gaudium et Spes*, 39.

mismo amor a una misma mesa, resucita un cuerpo glorificado. Ya no se trata de pan amasado por los hombres para alimentar su alegría y su miseria diarias. Ya no se trata del maná para sobrevivir en medio del desierto, pero sin poder escapar para siempre a la muerte. Se trata del «*verdadero* pan del cielo» (Jn 6, 33) que nos da la vida eterna. Al resucitar a su Hijo Jesús, el Padre «lo ha sometido todo bajo sus pies y le constituyó Cabeza suprema de todo» (Ef 1, 22). A partir de esta resurrección, el cuerpo de Cristo está tocando las estrellas; y a partir de la primera Cena, un poco de pan y de vino se convierten cada día en el centro del universo.

PRESENCIA DE CRISTO

«He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo» (Mt28, 20). Según el Evangelio de Mateo, esas fueron las últimas palabras de Cristo, antes de abandonar a los suyos. Con ellas afirma su presencia definitiva en el seno de la comunidad de los creyentes. Esta palabra de alegría domina el misterio de la Iglesia. Sin embargo, sobre todo después de Berenguer, la teología de la presencia real cristalizó alrededor de la Eucaristía y, muy a menudo, en un contexto polémico. Las discusiones, que las definiciones del magisterio no llegaban a zanjar, han afeado a menudo el rostro de la Iglesia. En realidad, se puede decir que sólo hay una presencia «real» que se expresa de diferentes maneras. Se puede distinguir:

— la presencia de Cristo en la Iglesia;
— su presencia en la Palabra;
— y por fin su presencia en la Eucaristía.

Para no alargarnos, digamos que la fe católica insistía sobre todo en la presencia de Cristo en el sacramento y

se mostraba a veces un tanto indiferente con respecto a la importancia de la Palabra; que la fe protestante insistía en la presencia de Cristo en la Palabra y a veces se olvidaba de su presencia en el sacramento; y que ambos, católicos y protestantes, han demostrado poca consideración con la presencia de Cristo en la comunidad eclesial.

En ningún caso se ha hablado de la presencia «real» en la Eucaristía como si los otros modos de presencia no lo fuesen también. Se trata más bien de una sola «presencia real», que se realiza según modos diferentes[1]. En ningún caso tampoco, si se quiere conservar una visión total de la Eucaristía, se podrían separar unos de otros esos distintos modos de presencia. En cualquier caso hay que desdramatizar y relativizar el problema de la presencia real en la Eucaristía, así como el de la «validez» de los ministerios en las diferentes confesiones cristianas. Ya que cada confesión debe esforzarse no en «poseer» a Cristo en la presencia real eucarística —¡no se posee a Cristo como si fuese una tabaquera!— sino en acercarse todo lo posible a la plenitud del Evangelio, que es donde se encuentra el Señor.

Presencia de Cristo en la Iglesia

Hablamos aquí de la presencia[2] de Cristo en el seno de la Iglesia en tanto que comunidad eclesial reunida en

1. «Esta presencia de Cristo en las especies sacramentales, se llama real no en un sentido exclusivo, como si las otras presencias no lo fueran, sino por excelencia» (*Instruction Eucharisticum mysterium*, 9, del 25 de mayo de 1967; D. D., t. 64 (1967), col. 1119).

2. La teología distingue otros modos de presencia de Dios: la omnipresencia divina que es la *presencia común* de Dios en todas las cosas; la *presencia especial* en el alma del justo como objeto de conocimiento y de amor; y la *presencia singular* en Cristo, de la cual él es el único beneficiario.

su nombre: «Cuando dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). La Iglesia hace la Eucaristía.

¿De qué modo específico se da esta presencia en la Eucaristía, comparada con su presencia en la Iglesia? Las dos presencias son reales y espirituales. Pero la presencia eucarística es, además, sacramental, se hace realidad en el pan y el vino consagrados para el banquete de la Alianza. Por otro lado, la presencia en la comunidad es anterior a la Eucaristía. Ya que, para que se dé el sacramento, es necesario que una comunidad quiera celebrar la Eucaristía y pueda hacerlo a través de su ministro. El Vaticano II subraya este hecho al afrimar que «Cristo está presente en la persona del ministro»[1] y sólo después en las especies consagradas. La idea de que Cristo está primero en el cielo y de allí desciende sobre el altar en la transubstanciación del pan y el vino, es falsa, ya que en ella se prescinde del elemento esencial que está entre el cielo y el pan: la Iglesia, pueblo de Dios. La Iglesia no celebra el sacramento para hacer presente al Señor porque se sienta huérfana y languidezca por conseguir su presencia. Sino que, como ya posee su presencia por la fe y el amor, ha recibido el poder de hacerlo presente también en el pan y el vino. Y el fiel, en la comunión, recibe el Cristo que ya estaba en su corazón.

En la celebración de esta presencia, la fe es esencial. «Hacer lo que hace la Iglesia», esa es la tabla de salvación a la que se agarra el sacerdote cuando le asaltan las dudas. Sean cuales sean sus tinieblas, celebra el sacramento válidamente, ya que la misa no depende de su

1. *De Sacra Liturgia*, 7.

debilidad, sino de la Iglesia, con toda la riqueza de su fe. Sea cual sea su comunidad, y aunque se vea reducida al mínimo —según las rúbricas, ¡al menos un ayudante!— representa, a pesar de todo, a la Iglesia universal: «En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica[2]». A la inversa, el que no quiera insertar su celebración en «lo que hace la Iglesia» no puede llevar a cabo el sacramento, aunque haya recibido el poder sacerdotal. Por ejemplo, un sacerdote que entrara en una panadería y pretendiera consagrar el pan que hubiera allí, o que pronunciara las palabras de la Alianza durante una cena con la intención de hacer una farsa sacrílega[3], en realidad no consagraría nada, puesto que no haría «lo que hace la Iglesia». Añadamos también que un no creyente, que por descuido, comiera pan consagrado, tampoco comulgaría, puesto que es necesaria la fe de la Iglesia para discernir el Cuerpo del Señor.

La Iglesia es anterior a la Eucaristía. Pero también hay entre las dos una relación de orígen, la que une al significante con el significado.

Cristo es el sacramento del Padre, signo visible y eficaz de su voluntad y alegría para los hombres. En el rostro de Cristo descrubrimos la ternura del Padre hacia el mundo: ¡nos ama tanto que nos da a su Hijo único! (Jn 3, 16).

2. *Lumen Gentium*, 26; cf. *De Sacra Liturgia*, 7: «Toda celebración litúrgica es obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo que es la Iglesia».

3. Como en la película *Le défroqué* (El Renegado).

La Iglesia es el sacramento de Cristo: «sacramento universal de salvación»[1]. Su única vocación es precisamente estar resplandeciente de hermosura, sin mancha ni arruga, para que se transparente en su rostro el esplendor del Señor.

La Eucaristía, en fin, es el sacramento de la Iglesia. Ella reune a una comunidad fraterna alrededor de una misma mesa para compartir un mismo amor. Tal es precisamente su misterio: comunión de amor en Cristo.

¿Qué relación hay entre la Iglesia-sacramento y la Eucaristía-sacramento? Es muy simple. La Iglesia no es un octavo sacramento. Sino que como Cristo, y después de él, es el sacramento primordial (*Ursakrament*) de la salvación. Asume en ella los sietes sacramentos, que están subordinados a ella como sacramentos segundos.

La Eucaristía construye la Iglesia.

La Iglesia hace la Eucaristía. Inversamente, se puede decir que la Eucaristía construye la Iglesia. Como cuerpo de Cristo que es, su gracia específica es construir este cuerpo en la unidad (1 Co 10, 17). San Agustín explica: «Si sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, lo que está sobre la mesa del Señor es nuestro propio misterio, lo que recibís es vuestro propio misterio. Sed lo que veis y recibid lo que sois[2]». Y el Vaticano II: «La unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico» (cf. 1 Co 10, 17)[1].

1. *Lumen Gentium* 48; cf. 1; *De sacra Liturgia*, 26; *Ad Gentes*, 5.
2. *Sermón 272*; P. L., 38, 1247-1248.
2. *Lumen Gentium*, 3; cf. 11 y 16; *De Sacra Liturgia*, 47; *Unitatis redintegratio*, 2 y 15; *Christus Dominus*, 15.

No insistiremos más en este aspecto, que es evidente y ya clásico. Sin embargo, haremos dos observaciones.

La primera se reefiere a la caridad en la unidad. Es una gracia de la Eucaristía. Y también es un deber: es «la cena de la comunión fraterna»[2]. Una comunidad que celebre la Eucaristía en medio de la mútua indiferencia entre hermanos es una mentira viviente. No sirve de nada tener un sagrario lleno de sagradas formas, si la caridad no desborda de los corazones. Y si los fieles comulgan a la misma mesa sin conocerse ni amarse, desfiguran gravemente el rostro de la Iglesia. Pero, claro ¡es mucho más fácil adorar la presencia real de Cristo en el sagrario que venerar esta misma presencia real en el corazón del prójimo y rodearlo de amor!

La segunda observación se refieres a la hospitalidad eucarística dentro del ecumenismo. Existe un grave peligro, y los textos oficiales nos lo recuerdan con regularidad[3], y es el de practicar la hospitalidad eucarística entre confesiones cristianas que aún no han llegado a la unidad de fe. Ya que el disimulo en esta materia sería una situación peor que el reconocimiento leal de las divergencias en materia de fe.

Pero también se puede uno preguntar —puesto que la Eucaristía construye la Iglesia— si no hay un peligro aún mayor en no compartir la Eucaristía aunque no se

2. Gaudium et spes, 38, 2.
3. Véase *Unitatis redintegratio*, 8 y los documentos del Secretario para la unidad de los cristianos: el *Directorio*, 38 y s.; D. C., t. 64 (1967) col. 1085; la *Instruction* del 1 de junio de 1972; D. C., t. 69 (1972), pp. 708-711; la *nota* del 17 de octubre de 1973; D. C., t. 70 (1973), pp. 1005-1006.

haya llegado aún a la unidad perfecta. Ya que la Eucaristía también es una oración. «¡Oh sacramento de la piedad! clamaba San Agustín. ¡Oh signo de la unidad! ¡Oh lazo de caridad. El que quiera vivir, ya sabe dónde puede vivir, tiene de qué vivir. ¡Que venga, que crea! ¡Que se incorpore para que sea vivificado[1]!» ¿Cómo es posible incorporarse a un solo cuerpo si nunca se comparte el pan de la unidad? ¿Cómo podemos afirmar que la Eucaristía construye la Iglesia si no queremos emprender juntos el camino que atraviesa los muros de separación y lleva a la unidad en Cristo?

Es cierto que hace falta un mínimo de fe común. Como también hace falta un mínimo de santidad, pero si esperamos a que todos los cristianos sean completamente santos para comulgar juntos ¡entonces no lo harán nunca! Es lícito preguntarse si no es más evangélico abrir lo más a menudo posible las puertas de la hospitalidad eucarística que mantenerlas siempre cerradas.. En cuanto al mínimo de fe exigido, quizá podría uno limitarse a lo que se requiere para salvarse. Y las condiciones mínimas enunciadas por la Escritura, y por lo tanto a juicio del Espíritu de Dios, son muy simples. Está escrito: «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, *serás salvo*» (Rm 10, 9). Ya se ve que el yugo de la Palabra de Dios es menos pesado que el de las confesiones cristianas. Claro que nos parece deseable que se improvisen «intercomuniones» a la buena de Dios, y, más que nunca parece difícil el ministerio de la autoridad. Pero también es cierto que nadie puede imponer a su hermano,

1. *Traité sur l'Evangile de Jean*, 26, 13; P. L., 35, 1613.

en nombre del Evangelio, la terminología escolástica y la filosofía de Aristóteles, sin las cuales la cristiandad funcionó durante más de diez siglos. ¡Ojalá el Espíritu de Jesús apresure la hora de la Eucaristía ecuménica!

Presencia de Cristo en la Palabra

«Cristo está presente en la Palabra, pues él es quien habla cuando se leen en la Iglesia las sagradas Escrituras[2]». Este es el tercer modo de presencia «real» de Cristo.

Esta presencia no está ligada a la Eucaristía, como si Cristo sólo estuviera presente en la Palabra cuando la comunidad celebra la Cena. Pero justamente al compararla con la Eucaristía es cuando se descubre su realismo. Tenemos dos mesas: la de la Eucaristía y la de la Palabra. En aquélla Cristo está presente bajo las especies de pan y vino. En ésta, bajo el velo de las palabras. Y a la Palabra se debe la misma veneración que a la Eucariatía. El Vaticano II lo afirma de esta forma deslumbrante:

> La Iglesia ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo.

Así pues, la Palabra es tan «venerable» como el Cuerpo Eucaristíco de Cristo. La mesa de la Palabra,

2. *De Sacra Liturgia*, 7.

1. Dei Verbum, 21. —Para toda esta sección, nos permitimos remitir a nuestra obra: *Vivre la Parole en communauté*, Desclée de Brouwer, 1974 pp. 297-308.

como la de el altar, presentan al mismo y único Señor. Es verdad que la comunidad cristiana tiende a olvidar esta verdad que, sin embargo, forma parte del bien común de su tradición. «Vosotros que asistís habitualmente a los divinos misterios, explica Orígenes († hacia el 253) a sus cristianos, ya sabéis con qué respetuosa precaución guardáis el cuerpo del Señor cuando os lo entregan, por miedo a que se caiga alguna miga y que se pierda una parte de este tesoro consagrado. Ya que os creeríais culpables, y con razón, si por negligencia se perdiera algo de él. Pues si, cuando se trata de su Cuerpo, tenéis tanto cuidado, y está bien que lo hagáis, ¿por qué creeis que la negligencia hacia la Palabra de Dios merece menor castigo que la que demostraríais hacia su Cuerpo?[2]»

Sabemos que la literatura siempre ha tratado de significar externamente la veneración interior que debe rodear a la presencia de Cristo en la Palabra. Antes, *los evangeliarios* estaban adornados con gran riqueza, con relieves revestidos de oro, plata o marfil: eran, por así decir, el tabernáculo de la Palabra. En 1379, Carlos V ofreció un evangeliario de oro, del siglo X-XI, en el cual brillaban 35 zafiros, 24 rubíes, 30 esmeraldas y 104 perlas. En las iglesias bizantinas, el evangeliario era el mayor tesoro. Ciertamente, no es cuestión de reproducir hoy los fastos de antaño en nombre de la piedad, pero el menos convendría imitar el espíritu que los inspiró. Sí, por ejemplo, un sacerdote se sacara del bolsillo —como si fuera un pañuelo— un vulgar cuadernillo para leer el Evangelio, estaría atentando simbólicamente contra la dignidad de la Palabra.

2. *Homélies sur l'Exode*, 13, 3; Cerf, «Sources chrétiennes», 16, p. 263.

En la piedad contemporánea es frecuente a exposición del Santísimo Sacramento sobre el altar. En la antigüedad, era frecuente la exposición del evangeliario. Solamente el evangeliario y el cuerpo de Cristo gozaban de este privilegio, costumbre que la iglesia griega ha conservado hasta nuestros días. En algunos concilios, como el de Efeso, celebrado el año 431, el evangeliario aparecía colocado sobre un trono, como para significar la presencia de Cristo presidiendo su Iglesia. Sabemos que el Vaticano II ha vuelto a resaltar de modo magnífico esta entronización del Evangelio.

Desde la época de Berenguer, y en reacción contra sus errores, Occidente instituyó las procesiones del Santísimo Sacramento. Más antigua es la costumbre, aún en vigor en las liturgias de Oriente y de Occidente, de la *procesión del evangeliario*, con luces e incienso, antes de la proclamación del Evangelio. En el siglo VII, en Roma, esta procesión estaba acompañada por siete antorchas —los siete candeleros del Apocalipsis (1, 12)— y el canto del *Trisagion*[1]. Los liturgistas lo explicaban así: «La procesión del santo Evangelio avanza: ¡es el poder de Cristo que ha triunfado sobre la muerte! «El nuevo ritual de la misa ha conservado (94, 131) una «mini-procesión» antes del Evangelio. El sacerdote toma el evangeliario del altar y lo lleva al ambón. Es como si dijera: «Las palabras que voy a proclamar no son mías. Son de Cristo. Vienen del altar, que representa al Señor. «En cuanto al *ambón*, es el lugar solemne en que se proclama la Palabra de Dios y sólo ella. Su dignidad es semejante a la del altar. Di-

1. El *trisagion* (literalmente: tres veces santo) es un canto de los ritos orientales, que consiste en una invocación a Dios santo, fuerte e inmortal. Recuerda al *Sanctus* de la misa romana.

gamos simplemente que aún queda mucho por hacer para que, siguiendo el nuevo ritual (272), el pupitre miserable que hemos entronizado como ambón en el santuario, se «convierta» en un lugar suficientemente digno como para dar testimonio de la presencia de Cristo en su Palabra.

Ciertamente, las celebraciones ordinarias e incluso domésticas pueden contentarse con un menor despliegue cultual, ya que fundamentalmente la mayor veneración que la comunidad puede conceder a la Palabra es tratar de ir conformando a ella su vida. Pero no cabe duda que el esplendor subraya, a su manera, esta «presencia real». Del mismo modo que la Eucaristía no fue instuida para que se guardara en el sagrario y allí ser venerada por los fieles, sino para comerla en la cena de la Alianza —*ut sumatur institutum*, como dijo Trento (DS 1643)— así la Palabra no se propone a los fieles para ser simplemente leida en un leccionario, a modo de ejercicio de piedad preparatorio de la comunión, sino para vivirla como un encuentro de la comunidad con Cristo Jesús. La asamblea celebrante tiene que escuchar a Cristo Jesús diciendo —como antaño a los habitantes de Nazaret— «Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de escuchar» (Lc 4, 21). Tiene que descubrir su rostro en el salmo responsorial —rostro de gloria en los salmos del reino, rostro lloroso en los salmos de lamentación, rostro gozoso en los himnos, rostro de confianza en las súplicas. Tiene que actualizar esta Palabra de Dios en la homilía, que no es más que la amplificación para nuestra época de la Palabra eterna, de algún modo su encarnación en la comunidad celebrante; ya que cada asamblea debe hacer una lectura personalizada de la Palabra, experimentar el misterio de la contemporaneidad del Evangelio con todas las épocas;

en fin, tiene que exponer delante de Dios los deseos de su corazón en la oración universal, que no es una letanía para todo, sino la respuesta personal de la comunidad a la Palabra que acaba de celebrar. ¡Inmenso programa que en algunas comunidades no ha hecho más que empezar! Abunda a menudo la pereza y también la frialdad eclesiástica. Pero ya se sabe que ciertos glaciares tardan más de un verano en derretirse...

Esta presencia de Cristo es, digámoslo así, paralela a su presencia en la Eucaristía. Hemos hablado de dos mesas. Vamos a intentar profundizar un poco más en el lazo de unión entre Palabra y Eucaristía. Ya hemos visto que la Alianza del Sinaí se celebró sobre la Palabra que había sido proclamada (Cap. I). Ahora bien, la misa es la celebración de la nueva Alianza. La Palabra que se proclama es como la predicación de la Alianza. Es como si Dios dijera a su pueblo: «Si quieres renovar hoy mi Alianza, si quieres recibir el pan y el vino en la eucaristía, he aquí el contrato que propongo a tu amor». Y la asamblea celebrante tiene que estar dispuesta, como la del Sinaí, a responder: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé» (en las primeras lecturas, el salmo, el Evangelio de hoy). Solamente entonces el sacerdote podrá tomar la copa de la bendición y decir con Moisés: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, *según todas estas palabras*. « (Ex 24, 7-8). Tanto en el Sinaí, como en cada misa, la Palabra constituye la Alianza.

Por lo tanto, no hay dos partes de la misa, siendo la primera —celebración de la Palabra— condición indispensable para la segunda —celebración de la Eucaristía. Sino que las dos partes, afirma el Vaticano II «están tan

unidas entre sí que constituyen un solo acto de culto»[1]. Y *este único acto de culto es la celebración de la Alianza*. Esta no comienza en la liturgia específicamente eucarística (presentación de las ofrendas o prefacio), sino en la primera lectura.

El ejemplo más decisivo de esta unión entre Palabra y Eucaristía es sin discusón el mismo relato de la Institución. Tenemos en él, por una parte la proclamación de la Palabra que no es una fórmula mágica para hacer realidad la presencia real, sino el relato de la última cena, y, por otra parte, el pan y el vino transformados que proclaman la muerte del Señor hasta su vuelta. La Palabra crea Eucaristía, la Eucaristía, a su vez, proclama la Palabra.

PERMANENCIA DE LA PRESENCIA REAL

Al hilo de la historia

Durante los primeros siglos, los fieles podían llevarse la Eucaristía a su casa para comulgar ellos mismos, para dársela a los enfermos y a los ausentes (Cap. I) e incluso para llevarsela de viaje, como garantía de protección. La conservación del santísimo sacramento no dejaba de plantear problemas. La Tradición apostólica de Hipólito (215) recomienda con interés: «Que cada uno vele para que ningún infiel pruebe la Eucaristía, ni se la coma algún ratón u otro animal y para que nos se caiga ni se pierda ninguna parte. Ya que es el cuerpo de Cristo, que

1. *De Sacra Liturgia*, 56.

debe ser comido por los creyentes. No debe ser menospreciado» (37)

En el siglo VI se extendió la costumbre de encender una lámpara delante de la reserva del Santísimo, y en el siglo IV, León IV († 855) indica que se conserve la Eucaristía sobre el altar. Esta última costumbre, como es bien sabido, se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II. Tiene la ventaja de materializar el lazo que une la presencia real con la Cena, la Eucaristía con el altar. Tiene el inconveniente de enmascarar el simbolismo que tiene lugar en la celebración eucarística, ya que ésta tiene como finalidad el hacer presente a Cristo sacramentalmente sobre el altar. Si Cristo está ya en el sagrario, el simbolismo no queda muy claro[1].

Las prácticas de veneración y adoración eucarística, tales como la procesión del Corpus, la exposición y bendición, visitas a la Iglesia para venerar la presencia real, que se fueron desarrollando a lo largo de los siglos, expresan la fe de la comunidad en la presencia real, incluso después de la celebración eucarística. Para santo Tomás, esta fe resulta tan evidente que no juzgó necesario dedicarle un artículo de la *Suma*. Se contenta con formular esta regla de oro del sacramentalismo eucarístico: «Mientras permanezcan las especies de pan y vino, permanece el cuerpo y la sangre de Cristo» (IIIa parte, c. 77, art. 5).

1. Por esta razón *Eucharisticum Mysterium*, 55, recomienda que no se guarde el sagrario sobre el altar donde se celebra la misa, para que «la presencia eucarística de Cristo aparezca como el fruto de la consagración y no se encuentre ya, en la medida de lo posible, sobre el altar donde se celebra la misa desde el comienzo de ésta, por el hecho de que las santas especies se conserven en el sagrario» (D. C., t. 64 (1967), col. 1118).

Lutero y Calvino, en la época de la Reforma, limitaban la presencia real —en el sentido en que la admitían— al tiempo que duraba la celebración de la Cena. El Concilio de Trento dio contra ellos la siguiente definición:

> Si alguien dice que después de la consagración, el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo no están en el admirable sacramento de la Eucaristía, sino que solamente están durante su uso, o sea cuando se le recibe (*in usu, dum sumitur*), pero no antes ni después; y que el verdadero cuerpo del Señor no permanece en las hostias o en las partículas consagradas que se guardan o que sobran después de la comunión, que sea anatema (DS 1654).

En la línea de esta afirmación, Trento defiende a continuación la legitimidad del culto eucarístico tal como lo practica la comunidad católica (DS 1656) y de la reserva en el sagrario, sobre todo para dar la comunión a los enfermos (DS 1657).

El conjunto de esta enseñanza la ha retomado Pablo VI en *Mystérium fidei* (3 septiembre de 1965) dando testimonio de lo que él llama un «admirable ejemplo de estabilidad de la fe católica»[1]. Al menos, hay que precisar, dentro del catolicismo romano. Ya que otros ritos, como por ejemplo el copto, no practican la reserva eucarística y nadie osaría afirmar que su tradición sea menos venerable que la nuestra. Es sencillamente diferente. En cuanto a las posiciones protestantes, varían según las confesiones. El texto publicado por el «Grupo

1. *Eucharisticum Mysterium fidei* 53; D. C., t. 62 (1965), col. 1646.

de Dombes» en 1972 representa una etapa importante en la búsqueda ecuménica entre católicos y protestantes[2].

La presencia como relación

Para comprender correctamente la afirmación tridentina, no se puede considerar la presencia real de una manera aislada, como una maravilla de la fe que subsiste por sí misma, sino situarla en el conjunto del contexto eucarístico.

Siempre hace referencia a la cena eucarística. La Eucaristía «fue instituida para ser comida», dice Trento (DS 1643). No se pueden separar las palabras: «Esto es mi cuerpo», de la invitación: «¡Tomad y comed!» La duración de la presencia se comprende en función de esta relación. El pan se consagra para la cena, no es la cena la que consagra el pan. La presencia de Cristo en el pan tiene como único objeto su presencia en el corazón del fiel gracias a la recepción del sacramento; pero el hecho de aceptar o de rechazar el don no cambia para nada su calidad: aunque se rechaze, sigue siendo un don ofrecido, cuerpo y sangre del Señor.

2. *Vers une même foi eucharistique?*, Taizé, 1972, especialmente 17-20 pp. 21-23. M. THURIAN resume así su fe, dentro del protestantismo contemporáneo: «Después de la celebración eucarística... la relación real entre Cristo y las especies eucarísticas que quedan es un misterio que hay que respetar... No debemos pronunciarnos a favor de la permanencia de la presencia real, ni de su desaparición. Conviene respetar el misterio... Una negligencia en este terreno compromete la fe en la presencia real, mientras que un respeto equilibrado es signo de que se cree verdaderamente en la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo» (*L'Eucharistie*, 1959, p. 272).

Quizá haya que resaltar la ambigüidad de la noción de presencia. Esta noción alcanza su plenitud no cuando se percibe como una proximidad local, sino cuando se vive como una relación de conocimiento y de amor. El enamorado que, a las 6 de la tarde, en el metro, sueña con su morenita está ausente a todos aquellos con quienes comparte la aglomeración del vagón, y en cambio ¡por medio de su corazón, hace presente a su amada ausente! Todos hemos asistido a reuniones en las que hacíamos, según se dice «acto de presencia», es decir en las que nuestro corazón vagaba a cien leguas de allí, aunque nuestro cuerpo se viera obligado a estar presente. Del mismo modo el santísimo reservado, perdido en la inmensidad de una ciudad musulmana en país de misión, no es tal presencia más que para los cristianos que la veneran como tal. No es una cosa encerrada en un sagrario, sino una vida que se recibe en la medida en que se entra en relación con ella. «Que los fieles, cuando veneren a Cristo presente en el sacramento, recomienda *Eucharisticum mysterium*, recuerden que esta presencia deriva del sacrificio y tiende a la comunión tanto sacramental como espiritual» (§ 50).

La relación entre presencia real y comunión puede ser más o menos próxima. Lo ideal es que el fiel comulgue en la misa.

Aparece menos evidente, pero sigue siendo igualmente real, cuando un enfermo que sigue formando parte de la comunidad, pero a quien la enfermedad mantiene alejado de la mesa eucarística, recibe la comunión como en prolongación de la que recibe la comunidad celebrante y en perfecta unión con ella. Este gesto puede revestir

un extraordinario esplendor cuando es el esposo o la esposa el que recibe, en la misa, durante el rito de la comunión, dos sagradas formas, abandona la asamblea acompañado por sus oraciones, y va a llevar el Señor al cónyuge enfermo para comulgar con él. ¡Cómo no comprender que esta comunión fuera de la misa se sitúa en el mismo corazón de su gracia, ya que si esposo y esposa están unidos en un mismo amor, es para darse el uno al otro al Señor!

Esta relación puede ser más o menos lejana cuando la comunión se recibe fuera de la misa. Sigue sin embargo existiendo realmente, aunque sea de forma implícita. Pongamos un ejemplo. Una madre de familia que amasa y cuece el pan para su casa, lo hace para la comida familiar. Aunque se coma el pan fuera de las comidas, sigue teniendo el mismo significado: es el pan ganado con el trabajo del padre, amasado con el amor de la madre, signo de su comunidad nupcial y de su amor al servicio de sus hijos. Del mismo modo, en la Eucaristía, el pan sobre el que ha sido pronunciada la palabra de la Alianza, sigue siendo siempre el «pan del cielo».

En ciertos casos extremos, el símbolo puede ser extremadamente tenue, aunque la realidad de la gracia siga permaneciendo entera. En los campos de concentración, cuando los deportados compartían entre sí una miga de pan consagrado o una gotita de vino, ya no se podía hablar del banquete saboreado en medio de la alegría, como dicen las fórmulas liturgicas. Pero aún quedaba un signo. Por muy ténue que fuese, se revelaba inmenso al significar la comunidad de destino con Cristo y la comunión fraterna en el sufrimiento.

Mientras dure el signo del pan

Tan grande es la sensibilidad del pueblo cristiano para todo lo que se refiere a la Eucaristía, que regularmente resurgen los mismos problemas relativos a la veneración debida a las especies consagradas. Si el sacerdote vuelca el cáliz sobre el altar: ¿qué pasa con la sangre de Cristo? Si se desprenden unas partículas de la hostia y caen al suelo ¿qué hacer?

Hay que volver directamente al principio de Santo Tomás que domina la teología sacramentaria: Cristo está presente mientras permanecen las especies del pan y el vino. Si el vino consagrado empapa el mantel del altar, ya no se puede decir: esto es vino para beber; por lo tanto, Cristo no está presente. Si las partículas de hostia son tan pequeñas que ya no se puede decir: Esto es pan, Cristo ya no está presente.

Se puede objetar: esas partículas pueden ser más o menos grandes. ¿A partir de qué dimensión ya no son pan? Excelente pregunta. Los escrupulosos pueden complicarla mirando con lupas más o menos potentes para distinguir el «pan» en las miguitas (¡y la presencia real dependería del número de dioptrías utilizadas!). Repitámoslo: el sacramento está en el orden de los signos, y para juzgar sobre la existencia o no del signo se hace *humano modo*, es decir a la manera banal, cotidiana con que solemos juzgar las cosas. Preguntad a un niño de seis años: ¿Esto es pan (para comer), o vino (para beber)? Si contesta "«Si», entonces Cristo está presente sacramentalmente. Si contesta: «no», entonces el signo del pan y del vino ha desaparecido, y Cristo ya no está presente. A. M. Roguet escribe con justicia: «Lo que se

ve con los ojos en la Eucaristía, es el signo del pan. Es importante que el signo sea verdadero, no sólo con una verdad aparente, maravillosa: que el pan se vea de entrada como verdadero pan[1]». Esto es sentido común sacramentario.

Otra cuestión: ¿cuánto tiempo está Cristo presente sacramentalmente en el fiel que acaba de recibir la comunión? Antes, se aconsejaba al que acababa de recibir la comunión que se recogiera un momento para aprovechar este tiempo especial de gracia estando a solas con Cristo. Hoy se le pide que cante a pleno pulmón cuando vuelve de comulgar. ¿Cuál es la buena doctrina? En los antiguos catecismos se contaba la historia de un santo que mandó a dos monaguillos con velas —¡como para venerar la presencia real!— que escoltaran a un fiel que aparentemente había acortado demasido el tiempo de acción de gracias. La historia era astuta, pues permitía sacar la siguiente conclusión: «Hermanos (o hijos míos) hay que tomarse el tiempo necesario para dar gracias después de comulgar». Sin duda se trataba de un gran santo, pero la historia no es buena. En efecto, Cristo está presente sacramentalmente todo el tiempo que dura el signo del pan. Ni más ni menos. En cuanto se ha comido el pan, más aún, en cuanto ya no queda pan para comer, sino que se ha convertido en bolo alimenticio, Cristo ya no está presente sacramentalmente. El comulgante no se convierte en copón, ni en sagrario, ni en custodia. Pero

1. En «Purification à la messe et désacralisation», en *Maison-Dieu*, 103 (1970), pp. 63-64. Véase también J. LECUYER. «Les fragments d'hosties» en D. C., t. 69 (1972), pp. 815-816 (comentario sobre una declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe, del 2 de mayo de 1972).

su dignidad es infinitamente mayor que la de un objeto sin alma: él mismo está consagrado enteramente a Cristo, se convierte en «cuerpo del Señor» (1 Co 10, 17), templo vivo de su presencia en medio de los hombres.

El culto eucarístico

Es de todos conocido hasta qué punto se ha desarrollado, en el rito romano, el culto al santísimo sacramento: exposiciones, bendiciones, procesiones, congresos eucarísticos, sin mencionar las visitas al Santísimo. Todos estos «piadosos» y santos ejercicios», como los llama la Institución *Eucharisticum Mysterium* (58-67) son altamente recomendables en la medida en que pongan de manifiesto la salud de la fe cristiana. Con este propósito, proponemos las siguientes observaciones:

Conviene tener presentes los fines para los que se conserva el sacramento, y su jerarquía. La Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (49) lo hace muy bien: «*El fin primero y primordial* de la conservación de las sagradas especies en la iglesia después de la misa es la administración del Viático. *Los fines secundarios* son la distribución de la comunión fuera de la misa y la adoración de nuestro Señor Jesucristo presente de manera velada bajo las especies».

Hay que hacer notar que estos «ejercicios» se desarrollaron más cuando la celebración ordinaria de la misa fue cayendo en un puro ritualismo. Cuanto más ceremoniosa se volvía la misa, como la etiqueta en la corte del Gran Rey, más buscaba la piedad popular el modo de restablecer el contacto con Dios en la adoración personal del Santísimo Sacramento. Cuanto menos eucaristía era la misa, más se iban desarrollando los ejercicios secundarios, como bendiciones, horas santas, procesiones, etc. Ya que cuando el pueblo tiene la posibilidad de tener una misa de gran densidad litúrgica, que englobe normalmente una celebración de la Palabra con una homilía bien preparada y una oración universal que brote de la Palabra, cuando se le ofrecen momentos de silencio en el rito penitencial, después de la homilía y después de la comunión, para favorecer la oración personal, en una palabra, cuando la misa se celebra con dignidad y verdad, como acción de gracias de toda la comunidad, entonces este pueblo, me parece a mí, no ve la necesidad de terminar la misa con una bendición del santísimo y un *Adoro te* y un *Tantum ergo*. Solamente cuando se fomenta el hambre de piedad eucarística del pueblo con misas sin alma, despachadas a toda prisa, simples ocasiones de comulgar, su hambre trata de saciarse en otro lugar y de cualquier manera. Entonces, la bendición puede ocupar un lugar más importante, a nivel afectivo que la misa, la visita al Santísimo parecerá más importante que la celebración comunitaria, y el rosario ante el Santísimo expuesto sustituirá al oficio de la tarde (que, sin embargo, según el Vaticano II es uno de los polos de la oración, así como «la fuente de la piedad y el alimento de la oración personal»)[1].

Desde el siglo XIII, la liturgia romana ha convertido en una de sus especialidades la bendición con el Santísimo. Se ha rodeado de un halo romántico a esta práctica piadosa. ¡Que no se habrá escrito sobre la hostia pura y

1. *De Sacra Liturgia*, 89-90.

blanca! Si se expusiera una hogaza de pan y una garrafa de vino, se ofendería a la sensibilidad cristiana, siempre a flor de piel en este terreno, ¡y sin embargo estaríamos mucho más cerca del simbolismo eucarístico!

Si la exposición es una ayuda para la piedad, si una comunidad se siente atraida afectivamente por el Santísimo expuesto —pensemos en ciertas comunidades que fueron fundadas para adorar al Santísimo Sacramento expuesto y que a ello dedican una parte importante de sus vidas—, no hay razón para negarles el «signo» del pan eucarístico. Conviene añadir que todo hombre necesita estos momentos de adoración en los que el silencio se llena de la presencia de Dios y se vuelve lucidez hacia uno mismo. Al mundo le parecerán tiempo perdido. Nosotros sabemos que esos momentos están salvados en plenitud puesto que están plenamente consagrados a Dios. Esos momentos perdidos en el silencio de Dios son los mejores de nuestra vida. Pero también hay que añadir que la exposición del Santísimo Sacramento no es el único medio para ello. De todos modos, los fieles no ven a Cristo, sino solamente el signo del pan; ni pueden alcanzarlo con sus ojos, como tampoco tocan con sus manos o su lengua el cuerpo de Cristo resucitado cuando recibe la hostia consagrada; que no están más cerca del Señor porque esté abierto el Sagrario o se haya expuesto la hostia en una custodia. Y que algunas veces puede ser más recomendable buscar la presencia de Cristo en el prójimo que nos rodea, sobre todo en la miseria del mundo, y practicar la caridad, que es el signo de este sacramento. Son evidencias teológicas. Y también sentido común cristiano.

INVESTIGACIONES ACTUALES

La finalidad de la teología es mostrar la credibilidad y la armonía de la fe y revelar así la soberana armonía de Dios. Claro que sigue existiendo lo Trascendente, pero su revelación no aplasta nuestra inteligencia con un peso insoportable, sino que, más bien, la guía con dulzura hacia el gozo de la verdad.

Ahora bien, el enunciado escolástico de la presencia real por transubstanciación ya no satisface a la mentalidad moderna. En vez de hacernos cercano y simpático el misterio, nos crea dificultades suplementarias. Dificultades que no proceden de la fe —el misterio permanece íntegro y cualquier inteligencia creyente tiene que arrodillarse ante él en la «obediencia de la fe» (Rm 1, 5)—, sino de su enunciado. La tesis ecolástica con su peculiar vocabulario aparece como un caballero medieval surgiendo con armadura y todo en medio de la asamblea dominical. La idea de que existe una realidad debajo (*sub-stare*) y fuera del mundo de los fenómenos, idea que se tambaleó gracias a la crítica kantiana, no responde ya en absoluto a nuestra concepción de la materia. Nosotros la concebimos más bien como un conjunto de moléculas, compuestas a su vez de átomos hechos de elecrones, neutrones y protones. Y, si queremos enunciar la fe en un lenguaje popular, tendremos que renunciar a emplear la fórmula sustancia-accidente que la gente no usa jamás en el sentido que estos términos tenían para la escolástica.

Esta constatación no implica ninguna crítica hacia Trento. La Iglesia utilizó la filosofía que tenía al alcance de la mano. Se da el caso de que era la de Aristóteles. Llamado ante el tribunal del Concilio, el filósofo habló

lo mejor que pudo. La Iglesia utilizó su filosofía, que era la de su época. Al hacerlo, no pretendía de ningún modo ligarse a ella. De forma parecida, utilizó para su liturgia iglesias románticas o góticas, no porque el romántico fuera mejor que le gótico, o el gótico mejor que el romántico, sino porque eran los estilos de la época.

Así pues, el que hoy se investigue para encontrar una forma mejor de expresar el misterio, no hace más que dar testimonio de una fe sana y una piedad viva. Por supuesto que el misterio permanece tan inmutable como lo es la eternidad de Dios, exactamente igual el día en que Jesús lo instituyó y el día en que vendrá para juzgarnos. Domina el fluir de la historia. Pero los que hablan utilizan las palabras fluctuantes de una lengua viva (sólo las lengua muertas no cambian). Y la Iglesia no ha recibido el poder, en nombre del Evangelio, de hacer que las palabras se plieguen a su conveniencia, o de teleguiar las filosofías a su antojo. Sin duda es natural que defienda sus formulaciones dogmáticas sobre la Eucaristía afirmando que «se adaptan a los hombres de todas las épocas y de todos los lugares»[1]. Está en su derecho, se puede decir. Pero Cristo no le dio el poder de profetizar hoy que, por ejemplo dentro de un siglo, el mundo iba a dar siempre a una palabra-sustancia, pongamos por caso— el mismo sentido. Para su uso interno puede crear su propio vocabulario, «el lenguaje de la tribu». Pero si quiere hablar al mundo, tiene que utilizar el lenguaje fluctuante de este mundo[2].

1. *Mysterium fidei*; D. C., t. 62 (1965), col. 1638.

2. Las posibilidades de esta investigación son limitadas: «Creemos poder dejar la investigación de la manera en que Cristo está presente en la Eucaristía, a la libre discusión de los teólogos, siempre que se mantengan con firmeza en el cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Señor, así como la realidad de su presencia en las especies eucarísticas». Declaración de los obispos holandeses el 27 de abril de 1976; cf. D. C., t. 62 (1965), col. 1178. —Sobre la historia de estas investigaciones que estuvieron marcadas en primer lugar por los trabajos de J. de BACIOCCHI (1951), véase E. SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, *op. cit.*, p. 100 y s., y el artículo de síntesis de V. WARNACH «La realidad simbólica de la Eucaristía», en *Concilium*, 40, pp. 73-90.

3. Cf. F. —X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence de Christ*, *op. cit.*, *pp.* 60-65.

Transfinalización y transignificación

Con los términos de transfilalización o transignificación, aplicados a la Eucaristía, entendemos el hecho de dar al pan y al vino consagrados una finalidad o una significación que sobrepasan (*trans*) su finalidad o su significación ordinarias. Algunos autores emplean estos términos indistintamente, otros los diferencian cuidadosamente[3]. Digamos que una transignificación sólo tiene valor si el nuevo significado es el más alto, el último, es decir, de hecho una transfinalización.

El punto de partida es el siguiente: la realidad última de las cosas no es su valor sensible, científico o comercial, sino el significado que tienen en el plano del conocimiento o de la inteligencia, o sea, en último término el significado que nosotros — o Cristo— les damos. Así, un anillo puede tener significados muy diversos. Puede servir de anilla para una paloma mensajera, puede ser un adorno que en ciertos países se lleva en la nariz o en la oreja. Pero ¡qué plenitud de ternura significa cuando se intercambia como alianza nupcial entre esposos! En este último caso su significado aún varía según las circuns-

tancias. Un anillo de esponsales está cargado con la esperanza de toda una vida de amor y de gozo compartidos con el amado. La alianza que lleva una viuda al final de su vida después de haber guardado las últimas gavillas de su amor, es una esperanza de volver a encontrarlo. Lo que más cuenta, pues, en este anillo, más que nada en el mundo, no es su constitución química, su resitencia mecánica, su conductibilidad eléctrica, o cualquier otro de sus «accidentes», sino ante todo la significación que le da una vida de amor. Con relación a cualquier otro anillo, que fuera completamente igual a él, éste ha cambiado verdaderamente de sentido, o, si se prefiere, su sentido ha sido «transubstanciado», ha recibido una nueva significación, una transignificación. He aquí otro ejemplo, propuesto por H. Schillebeeckx: «Una tela de colores es pura decoración, pero si un gobierno decide convertirla en su bandera nacional, esa tela ya no es la misma y esto es así *real* y *objetivamente*. Físicamente nada ha cambiado y, sin embargo, el ser de la cosa ha cambiado esencialmente. Una determinación de sentido tal es, en verdad, más real, más profunda que un cambio físico o químico. En la Eucaristía igualmente, se trata de una nueva determinación de sentido, decidida no por cualquiera, sino por el Hijo de Dios»[1].

¿Cuál es esta nueva determinación de sentido, esta transignificación?

Que Cristo ha cambiado el don del pan y el vino en el don de su cuerpo y sangre. Se trata del banquete del Resucitado con los suyos. Y del mismo modo que una cena, el pan y el vino compartidos no tienen solamente

1. *La présence du Christ dans l'Eucharistie, op. cit.*, p. 105.

una función o una *finalidad* nutritiva, que su *significado* no se limita a su valor calórico, sino que expresa la participación en una misma amistad, así el pan y el vino eucarísticos estan *transfinalizados, transignificados*, se identifican con el don del cuerpo de Cristo. Y no sólo don del cuerpo, sino de este cuerpo en tanto que sacramento de toda la historia de la salvación: cuerpo molido por la pasión, transfigurado por la gloria de la resurrección, sentado a la derecha del Padre para interceder sin cesar en nuestro favor, en una palabra, cuerpo-anámnesis de la salvación.

Transfinalización y transignificación no reemplazan la realidad expresado por la presencia sacramental de Cristo en el pan y en el vino. Pues el don de sí mismo en la participación de una cena permanece en el orden de la intencionalidad. Es un símbolo. Del mismo modo que el ofrecimiento de una alianza no realiza el don nupcial, sino que simplemente es un símbolo del mismo. Cristo tiene que estar presente en el pan y en el vino eucarísticos para que el don del pan y el vino sea don del mismo Cristo.

¿Qué ventajas tiene esta nueva manera de presentar la Eucaristía?

La presencia real según Trento había llegado a una «cosificación» exagerada. En lugar de contemplar a Cristo sentado a la derecha del Padre, se le veía entrar en el pan como se entra en una casa, encerrándose a continuación en el sagrario. Así se llegaba a una localización y una materialización en los «accidentes» del pan. La palabra misma de transubstanciación expresaba una presencia real en términos de cosas. Aquí, se prefiere explicar el misterio en términos de personas. En efecto, según la

fenomenología existencial, la presencia de una persona no se realiza únicamente por el en-sí o para-sí, sino esencialmente por el para-el-otro. En la Eucaristía, esta presencia no se desea para sí misma, sino ante todo para el fiel. Se ofrece siempre, alcanza su plenitud cuando se la acepta. Se lo juega todo en el plano de la interpersonalidad. La Presencia real en la sagrada forma es cierta, pero secundaria con respecto a la de Cristo-Eucaristía en el corazón del fiel. La Eucaristía fue instituida para ser recibida como un don en el cual Cristo se da a sí mismo, y no para ser adorada en el sagrario. Por eso se insiste menos en el modo de la presencia real que en su finalidad, menos en el cómo que en el por qué, que no es otro que el encuentro interpersonal con el Señor.

Al exponer hoy el misterio eucarístico, se puede prescindir sin pena del vocabulario escolástico. Bastará, por una parte, con insistir en el simbolismo y la gracia de la Eucaristía. Y en cuanto a la presencia real, por otra parte, se la puede expresar sencillamente echando mano del lenguaje de la Escritura y de la patrística. En vez de exponerla siguiendo los términos de la filosofía aristotélica, o sea de santo Tomás, es mejor hablar de ella usando la palabra clara y simple de Jesús: «Yo soy el pan de vida que ha bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente» (Jn 6, 51).

Significado sacramental del universo

El mundo tiene un significado «sacramental». Cada criatura es portadora de la salvación de Dios, es revelación de su amor. Vivimos, como invitados, en el inmenso palacio de la creación, donde todo grita: «Gloria» (Sal

29, 9). El pan de la tierra tiene ya por adelantado el sabor del pan del cielo. La alegría en común no deja de tener relación con el banquete del Reino. Y el amor de un hombre por una mujer es un camino hacia el amor de Dios. El pecado no es otra cosa que tomar al signo por la realidad, pararse en el camino en vez de correr hacia su fin. La gracia consiste en descubrir la realidad a través del signo, valerse de los inconvenientes del camino para buscar el descanso junto a Dios, leer el nombre del Creador en la creación. Cada criatura puede, de este modo, recibir una «transignificación». No se trata de una significación o una finalidad nuevas añadidas arbitrariamente a su sentido fundamental. Sino que es poner en acción su significado y su finalidad últimas. En esta línea simbólica, la Eucaristía se situa en la cumbre de la creación. Ya que en ella, el significante (el pan dado por Dios) se identifica con el significado (Dios dandonos el pan). Es la presencia real de Cristo en el corazón de la creación, el remate de su obra llevado a cabo por aquél que es «el Principio», aquél «por quien todo subsiste» (Col 1, 17-18). No es tanto la presencia del Resucitado en un trozo de pan, como la pertenencia del pan a la esfera del Resucitado. En efecto, del mismo modo que no se puede decir que el mundo contiene a Dios —ni siquiera cuando Cristo se encarna en el seno de una Virgen—, sino más bién que es la inmensidad divina la que contine al mundo; y del mismo modo que no se puede afirmar que la eternidad divina se sitúa detrás de la historia —ni tampoco delante de ella—, sino que esta eternidad encierra en su infinitud, al tiempo tampoco se puede afirmar que el pan «contiene» a Cristo, sino más bien que Cristo asume un poco de pan y vino en su persona divina, y que a continuación transfigura al hijo

de Adan que recibe este pan y este vino en hijo de Dios. Siendo más joven que el mundo, la Eucaristía sitúa al mundo en la eternidad de Dios.

Desde este punto de vista, el universo no vive en la angustia de la desintegración en medio de convulsiones apocalípticas, sino más bien en la esperanza de participar en la resurrección del Señor. Toda belleza creada prelugia la resurrección. Desde un punto de vista cristiano es importante que una flor esté vestida de color —¡más bella que el mismo Salomón!—, que un pájaro cante para celebrar al Padre que le alimenta, que una doncella esté habitada por la gracia como lo está la Iglesia, la prometida de Cristo. Todo esplendor, incluso el más humilde, ¿no anuncia acaso el infinito esplendor del Resucitado? Incluso el sufrimiento y la muerte reciben un rostro de esperanza, ya que en la Eucaristía pueden leer su destino: la resurrección. ¡Bendito sea el Día en que Dios transfigure en Eucaristía toda la creación! ¡Bendito sea el día en que ya no haya «presencia real» en el sacramento, porque Dios será «todo en todos» (1 Co 15, 28). ¡Cuando no haya más que un solo pan, el de la alegría eterna; cuando no haya más que un banquete, el del Reino!

VI
LA EUCARISTIA HOY

Para mostrar la incidencia de la teología eucarística en la vida cristiana y en la celebración litúrgica, se presentan aquí, a manera de conclusión, algunas reflexiones de Teófilo, asistente a la misa dominical celebrada por el P. Elías. El autor pide permiso al lector para utilizar el género literario de la ficción, tan en voga en la antigüedad cristiana. Ya se sabe que muchas parábolas, a pesar de su aparente simplicidad, pueden dar lugar a una enseñanza muy seria. Recordemos que Teófilo es el nombre del personaje (real o ficticio) a quien Lucas dedicó su evangelio.

HACIA LA FIESTA DE RESURRECCION

Este domingo por la mañana, al entrar en la iglesia, Teófilo ve por todas partes signos de alegría.

El altar —el único en la iglesia— pone de manifiesto la presencia de Cristo que reune a la comunidad. Hay doce velas encendidas ante las cruces de la consagración. El Padre Elías solía decir: «La Iglesia está fundada sobre los doce Apóstoles». En cambio, se ha suprimido el vía crucis, que daba al edificio una aspecto de monumento mortuorio. En el santuario, en la cruz, un Cristo radiante de gozo pascual parece atraerlo todo hacia sí. El órgano había comenzado a sonar mucho antes de comenzar la misa. Hay que decir que la organista, Srta. Euterpe, tenía el don de crear cada domingo una atmósfera de resurrección. Todos notaban que la Eucaristía era la fiesta de Cristo resucitado, como una Pascua semanal. El P. Elías repetía sin cansarse: «La iglesia material debe dar testimonio de lo que es la comunidad eclesial: una comunidad «eucarística», una asamblea de alabanza para celebrar la resurrección. Si no es así, el edificio está destruyendo sin cesar lo que pretende decir la acción».

Teófilo se siente siempre muy a gusto al ser recibido por el equipo de acogida. «En la misa, decía el P. Elías, formamos una familia. La *Oración eucarística* lo dice claramente. No dejemos en mal lugar a la liturgia. «Y además añadía: «Dios no habita en templos construidos por mano de hombre (Hch 17, 24), sino en el corazón de los que se reunen en su nombre». De este modo quería que todos se sintieran a sus anchas, como en su propia casa, como si cada uno fuera el único. «¿De qué sirve tener los sagrarios llenos si los corazónes están vacíos de amor fraterno?. Un día citó al equipo parroquial un texto antiquísimo del siglo III, en que se decía a propósito del obispo: «Si llega un pobre o una pobre, ya sea de tu parroquia o de otra cualquiera, sobre todo si es de avanzada edad, y ves que no tiene sitio para sentanse,

hazle sitio de todo corazón, ¡oh obispo!, aunque tú mismo tengas que sentarte en el suelo[1]». «A decir verdad, en la parroquia de Teófilo aún no se había dado el caso, pero todos sonrieron al imaginarse al obispo sentado en el suelo. En todo caso lo que les quedó claro es que la participación en el pan eucarístico exigía toda clase de detalles de amor para con los más humildes.

Al pasar delante de la capilla del Santísimo, su espíritu hizo un alto monentáneo para venerar al Señor allí presente en el pan eucarístico. Ya se había dado cuenta de que la capilla estaba siempre adornada con todo cuidado, incluso en los tiempos penitenciales de Adviento o de Cuaresma. Resultaba siempre tan acogedora que daban ganas de detenerse en ella. Allí se conservaba el Santísimo reservado para dar la comunión a los enfermos.

Mucho antes de que se empezara a cantar: «Hoy es el día que hizo el Señor, día de alegría», Teófilo se sentía ya en fiesta. Aquella mañana, al prepararle la corbata, su mujer, Filotea le había dicho: «Ponte la corbata «de fiesta», la que te gusta». El estaba de acuerdo. Cada misa debe ser una fiesta. En cuanto a ella, llevaba puesto el colgante que él le regaló el día de su aniversario de boda; una bonita joya, no muy cara, pero que le sentaba muy bien. Ella solía decir: «Todo lo que es bello me recuerda a Cristo resucitado. Así que hoy me lo pongo». ¡Adorable Filotea! Cualquier motivo era suficiente para ella para ponérselo. Pero esta vez, el motivo litúrgico era muy válido.

---

1. *Didascalie des Apôtres*, 12. Véase L. DEISS, *Aux Sources de la Liturgie*, *op. cit.*, p. 103.

CELEBRACION DE CRISTO PRESENTE EN LA PALABRA

Ya habían llegado a la primera lectura. Cada vez que se proclamaba la Palabra de Dios, Teófilo se sentía lleno de un respeto sagrado, como ante la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Hacía el vacío en su corazón para que pudiera llenarse de la presencia de Dios. ¡Qué maravilla, se decía, Dios nos habla a cada uno de nosotros todavía hoy, y todos podemos experimentar la actualidad de la Palabra!». El P. Elías les había explicado en una ocasión: «La Eucaristía empieza con la lectura, la Palabra de Dios es como la predicación de la Alianza. Si quereis tomar parte en la cena de la nueva Alianza, si quereis recibir el cuerpo y la sangre de Cristo, es necesario que primero digáis Sí a esta Palabra que Dios os propone hoy».

Filotea va al ambón para leer. Ha sido escogida para este ministerio no por formar parte del equipo parroquial, menos aún por su buen aspecto (y ya lo creo que lo tiene, piensa Teófilo), sino sencillamente por ser profesora de dicción. Elías les había explicado que la finalidad de la lectura no es que cualquiera pueda subir al ambón a leer, sino que se lleve a cabo una proclamación inteligible, digna de Jesús. En la Iglesia, cada uno debe ejercer sus carismas. Los que cantan bien, que canten. Los que leen bien, que lean. Teófilo no puede comprender que en algunas comunidades se haga leer a cualquiera, al azar, sin que ni siquiera tenga tiempo para prepararse. Claro que todo el mundo sabe leer. Pero no se trata de eso, sino de proclamar la Palabra de Dios, o mejor aún, de hacer presente a Jesúcristo hablando hoy a su comunidad.

Con infinita dignidad y sencillez, Filotea proclama el texto sagrado. Su voz penetra en la asamblea como para introducirla en el santuario más secreto de cada uno de los asistentes. El ambón está colocado como en el centro afectivo de la asamblea, ¡allí donde Jesús se habría colocado si él mismo hubiera venido a hablar! Elías había dicho: «No hay que dejar un espacio muerto entre la Palabra y la asamblea, en las antiguas iglesias sirias, el ambón estaba colocado en el mismo centro de los fieles». El mismo, para escuchar, no se sienta en frente de la comunidad, sino con ella. Ya hacía tiempo que había colocado en el trastero el trono de antes, desde donde dominaba al pueblo como una especie de sátrapa sentado en su pedestal. «Presidir, decía, no significa dominar, sino prestar un servicio jerárquico». Y añadía: «En la escuela de Cristo, todos somos condiscípulos. Si el sacerdote tiene alguna prioridad es la de escuchar la Palabra con más humildad y practicarla con más autenticidad».

¡Qué bonita, la procesión del Evangelio! Desde el comienzo de la misa, el Evangelio estaba colocado sobre el altar. El Sr. Dupont, encuadernador de profesión, ya retirado, lo encuadernó con verdadero arte, y lo adornó con un icono de Cristo. Al entrar en la iglesia daba la sensación de que Cristo mismo os acogía desde el altar. En cuanto al ambón, estaba construido en el mismo estilo y el mismo material que el altar. De ese modo todo el mundo pidía darse cuenta de que había dos mesas: la de la Palabra y la de la Eucaristía. Elías tomó el Evangeliario de encima del altar, la mesa de la Eucaristía y lo llevó en procesión hasta el ambón, la mesa de la Palabra, acompañado por las velas que llevaban el Sr. y la Sra. Durand, mientras sus gemelas —dos jovencitas de dieciocho años— llevaban ramos de rosas, toda la familia

rodeaba a Cristo-Palabra como una hermosa corona. El P. Elías solía decir: «En la liturgia no sólo necesitamos ideas claras, homilías bien estructuradas, ritos bien hechos, sino también belleza, esplendor y armonía!». Y a veces clamaba en voz alta: «¡Viva Yahvé a quien sirvo! (Esta exclamación del profeta Elías —según 1 Re 18, 15— se había convertido en su grito de alegría) ¡Toda hermosura en la tierra es el rostro de Jesús en medio de los hombres! ¡Hay que transformar la alegría de los hombres en Eucaristía, en cuerpo del Señor!

Al P. Elías le gusta que su homilía no sea otra cosa que la actualización de la Palabra para su comunidad. A menudo afirma que no quiere pronunciar sus propias palabras, sino únicamente las de Dios, y pide que en el último Día, Jesús se digne reconocer como suyas todas las palabras pronunciadas por él. Pero Filotea opina —y es muy probable que su intuición femenina esté en lo cierto— que siempre que el Padre se compromete personalmente en lo que dice, como si se arrancara pedazos del corazón, Dios se transparenta en sus homilías. Teófilo, por su parte, recuerda a menudo la frase de Pablo a los Tesalonicenses: «habéis acogido la Palabra de Dios» (1 Te 2, 13).

A decir verdad, la homilía de hoy vuela bajo. A pesar de haberla preparado bien, junto con todo el equipo de liturgia, siempre hay días descoloridos, sin empuje, y, en definitiva hay que decir que una buena homilía siempre es un don del Señor, es decir, algo que él regala gratis. A menudo, al Padre le gusta concluir como hoy, diciendo: «Si os parece que mi homilía es poco brillante, os dejo reflexionar unos instantes para que cada uno se haga la suya propia, una mejor que la mía». Esta homilía irreemplazable, este discurso íntimo de Teófilo para Teófilo, no puede hacerla ningún sacerdote en su lugar. Pues en la conciencia de cada hombre hay un umbral que nadie puede franquear: allí donde se apagan las palabras de los hombres y comienza el murmullo del Espíritu. Allí, tras ese umbral, Teófilo está de verdad en su casa, allí él es el rey. En la autonomía regia de su conciencia, pide a Dios humildemente: «¡Habla, Señor, que tu siervo escucha!»

Ha oído decir que, en una parroquia vecina, a veces se leen —para estar al día, según dicen— extractos del periódico en lugar de la Palabra de Dios. Eso le escandaliza. Ya que la Alianza, en la Eucaristía, se construye sobre la Palabra de Dios, no sobre la letra de un periódico. Es verdad que también Elías cita a menudo en su homilía textos literarios profanos o algún hecho de actualidad, pero sólo para ilustrar la Palabra, nunca para reemplazarla. La homilía más bíblica, la más cercana a Dios, es la que acerca lo más posible su Palabra al hombre. Y es así porque no hay nadie más humano que Dios.

Los Durand estaban encargados ese domingo de la oración universal. Así lo había decidido el equipo litúrgico: cada domingo, una familia debía encargarse de este «ministerio». Hasta el momento nunca habían faltado voluntarios. Los Durand no eran, desde luego, intelectuales con el alma estragada por angustias metafísicas, y sus intenciones se presentaban sin ningún bagaje literario. Pero, ¡Dios mío, qué directas eran! Enraizadas en la Palabra de Dios, salían como flechas para penetrar en el corazón de los fieles e incitarles a la oración. Nada de fórmulas prefabricadas que hubieran podido servir para todo, o sea, para nada. Sino como la palabra de la asam-

blea que responde en forma de oración a la Palabra de Dios. El P. Elías solía explicarlo así: «si no quereis que la oración universal se convierta en una especie de letanía, como la que sigue a la consagración, teneis que basaros siempre en la Palabra». Y añadió sonriendo: «Las intenciones tienen que salir del prado de la Escritura igual que las prímulas brotan en los campos en primavera!». Y también: «Procurad además que sean universales. Con ellas, nuestra asamblea toma parte en las preocupaciones de los hombres. ¡La misa es la oración de toda la Iglesia por toda la Iglesia!» Lo cual no impidió por supuesto que después del texto de los Durand, —que habían ido presentando alternativamente las intenciones, se añadieran las intenciones particulares de la comunidad.

CELEBRACION DE CRISTO PRESENTE EN LA EUCARISTIA

Ya hacía tiempo que se había resuelto el problema del ofertorio. Quiero decir, de la presentación de las ofrendas, ya que en el nuevo ritual de la misa no existe el ofertorio. Se partió del principio de que había que respetar el simbolismo: el pan debe parecerse al pan y no a «hostias» que ya no reproducen el «signo» del pan, y los cálices tienen que parecerse a copas de vino. Cada domingo se confiaba a una familia el ministerio, tan expresivo, de llevar las ofrendas al altar.

El santuario estaba preparado con gusto. El altar tenía unas dimensiones razonables: un cubo de 90 cm. de lado. Elías explicó que esas eran las dimensiones recomendadas por el «Comité nacional de Arte sagrado». Con el uso, el altar parecía haber cobrado más prestancia. Se había

subrayado su dignidad con la cruz procesional y un candelabro de siete brazos, que recordaba a un árbol cargado de frutos luminosos. Elías velaba celosamente para que sobre él no se pusiera nada más que el Cuerpo de Cristo y el Libro de los Evangelios. «El altar, decía, ¡es el mismo Cristo!». Aunque luego rectificaba: «Es el signo de Cristo». Un día, el obispo celebraba en la parroquia y dejó sobre el altar el solideo (al comienzo del prefacio). Elías rápidamente lo hizo desaparecer en su bolsillo. «Bien hecho», pensó Teófilo sonriendo, «cuando me invitan a comer, no se me ocurre dejar el sombrero encima de la mesa» Elías insistía en que se rodease al altar de más profundo respeto. Contaba que los coptos en Egipto se descalzan para entrar en el santuario y, que cuando celebran, jamás se vuelven de espaldas al altar, sino que andan recualando. No es que quisiera «coptizar» la misa romana, peor sí pedía que nos inspirásemos en el espíritu de estas antiguas liturgias.

Mientras se presentaban el pan y el vino Teófilo se recogía interiormente en el Señor. La Eucaristía lo es todo si es expresión de la caridad. Su parroquia se había ido convirtiendo en una comunidad de amor y participación. Cada celebración encendía en ella un inmenso fuego de caridad. Una misa no es un éxito porque hayan salido bien los cantos —¿qué son las notas comparadas con la caridad?— sino porque haya servido para avanzar en el amor fraterno.

El P. Elías insistía también en que no nos encerrásemos en una especie de autosatisfacción espiritual, sino que nos abriésemos al dolor y la preocupación de todos los hombres del mundo. Habíamos adoptado un pueblecito cristiano del Alto Egipto, que áun vivía en la época

de Abraham, una misión en ciernes en el alto Maroni, en la Guayana, y también a varias familias indias y cinco leprosos de los que nos ocupábamos personalmente. (Cada vez que venía algún misionero o alguna religiosa, el P. Elías les invitaba a compartir las alegrías y penas de su apostolado con su comunidad). Para la parroquia, el mundo entero se había convertido en una altar de gloria, a veces también en un Calvario, para la eucaristía de los hombres.

Teófilo se preguntaba también si, en vez de pan y vino, no se podrían presentar en la eucaristía otros elementos, más afines al tipo de alimentación de las gentes de cada país[1]. En la misión de la Guayana que habían

1. Sin entrar en el tema del «valor dogmático» del pan de trigo y del vino de uva, queremos dejar aquí constancia de la normativa eclesial:

«El pan ha de ser exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de corrupción».

«El vino debe ser natural, del fruto de la vid, y no corrompido» (C.I.C. 924, &2 y &3).

Asimismo, la «Ordenación General del Misal Romano», al hablar del pan y del vino, dice:

281: «La Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo, ha usado siempre, para celebrar el banquete del Señor, el pan y el vino mezclado con agua».

282: «El pan para la celebración de la Eucaristía debe ser exclusivamente de trigo, hecho recientemente y, según la tradición de la Iglesia latina, ázimo».

284: El vino para la celebración eucarística debe ser «del fruto de la vid» (cf. Lc 22, 18), es decir, vino natural y puro, sin mezcla de sustancias extrañas».

Incluso la misma Liturgia habla de «este vino fruto de la vid» en la presentación del cáliz; y, antes de la fórmula consacratoria, varias plegarias eucarísticas reiteran lo de «el cáliz lleno del fruto de la vid» o «lleno de vino».

tomado a su cargo, los Indios hacían galletas con harina de mijo, cocidas al fuego, parecidísimas a torta de pan. ¿Podían usarlas en la misa? Cuando se lo preguntaron al P. Elías, él se mostró prudentemente evasivo. «Celebrar el sacramento es volver a hacer lo que Cristo nos mandó que hiciéramos. El tomó pan y vino, no arroz, ni maíz, ni cerveza, ni té. Por eso empleamos pan y vino». Pero, bien pensado, este razonamiento parecía más bien una pirueta. La cuestión estaba en saber lo que quería decir Jesús cuando dijo: «Tomad y comed». ¿Quería decir: «Tomad pan y comed», o, sencillamente: «Tomad y comed al celebrar una *cena*?». En el primer caso, instituyó el pan y el vino como «signos» del sacramento, y debemos tomar pan y vino hasta la parusía. En el segundo caso, el «signo» del sacramento es la cena, y la misión de la Guayana podría emplear sus tortas de mijo, de mandioca o de arroz. Otra pregunta inevitable: ¿cuál es la solución más cercana al Evangelio? El, el Señor de la libertad, que rompió las cadenas del formalismo antiguo, ¿acaso quiso imponer tales ataduras al sacramento de su amor? El, el defensor de los pobres, ¿acaso quiso imponer a los humildes un banquete confeccionado con comida y bebida de ricos, llevada a la Guayana no en nombre del Evangelio, sino simplemente por obra y gracia de la Air France? En fin, ¿cuál de las dos soluciones continúa de modo más profundo el movimiento de la encarnación? Jesús tomó pan porque vivía en Israel y se

No es algo caprichoso. Hay en ello una fidelidad al Seder Pascual: Jesús no «consagró» cualquier alimento ni cualquiera de las varias copas que en aquella noche se sirvieron. Eran un pan y un vino muy concretos, que actualizaban, de modo nuevo, las sempiternas vivencias de esclavitud y libertad. Son signos que tienen detrás una historia que no la tiene, pongamos por caso, la cerveza (*N. T.*).

encarnó en la vida de su pueblo (Elías tiembla al pensar que, si Jesús se hubiera encarnado en China, sus antepasados Galos —y él mismo— hubieran tenido que tomar té, siendo como eran borgoñones ¡y de la mejor tierra!). Continuar este movimiento, encarnar a la Iglesia en un pueblo, es tomar lo que le sirve de pan y de vino, lo que es «el fruto de la tierra» y «el trabajo del hombre». «La cuestión aún no está madura, se dijo Elías. ¡Que la Iglesia diga que sus preferencias son para el pan de los pobres! Pero bajo el sol del Espíritu y el calor de la libertad, las cosas pueden madurar rápidamente». Con ello, Teófilo había adivinado adónde iban dirigidos los amores de Elías: hacia la liturgia más encarnada, más cercana al pueblo, que probablemente era también la más cercana al corazón de Dios.

De la *Plegaria eucarística* sólo se puede decir que era el momento más alegre de la misa, el momento en que la participación del pueblo era más intensa. Antes, desde el *Sanctus* hasta el *Padre nuestro* era como si descendiera un manto de tristeza sobre el monólogo del sacerdote y el silencio de la asamblea. Pero desde que se introdujeron las aclamaciones eucarísticas en medio de la oración, no para interrumpir el monólogo del presidente sino precisamente para subrayarlo, se tenía una sensación de fiesta. A Teófilo le gustaba sobre todo la aclamación de ese domingo: «Dad gracias al Señor, porque es eterno su amor», Ese mismo versículo es el que Jesús cantó durante la última cena.

Jesús, precisamente, había dicho: «Haced esto en memoria mía». Y no: «Haced algo que sea un aburrimiento». Ni: «Cuanto más tristes parezcáis vosotros, los cristianos, amigos míos, más en serio se tomará el

mundo mi mensaje». Al contrario, él afirmó que había venido para que nuestra alegría —¡su alegría es nosotros! (Juan 15, 11)— fuera completa. En la Cena celebró una comida de fiesta y, cuando ya la sombra de la cruz se levantaba sobre el Cenáculo, cantó los himnos con sus Apóstoles. «Dios mío, pensó Teófilo, ¡lo que convertirá al mundo es la alegría de tus cristianos! ¡La risa y la danza en nuestras celebraciones revelarán tu rostro, oh Jesús!» Claro que no se trata de olvidar los rostros llenos de lágrimas que descubrimos a nuestro alrededor, a veces a través de nuestras propias lágrimas: ¡la tierra está llena de tumbas! Pero hay que dar fe a la palabra de Dios y creer que sigue siendo verdad: «¡He aquí que yo voy a abrir las tumbas!» (Ez 37, 12). Y, sobre todo en cada misa, hay que comprometerse, en nombre del amor de Dios en la tierra, a empezar desde ahora a abrir las tumbas —de miseria, de soledad, de desesperanza— en que todos nosotros estamos atrapados.

En cada elevación, Teófilo venera humildemente el cuerpo del Señor. Sabe que, según la teología occidental, la presencia real empieza en cuanto acaban las palabras de la consagración. Desconfía de un amigo suyo que decía: «La consagración es todo o nada. El sacerdote dice: *Esto*, y no hay nada. Dice: *Es*, y no pasa nada. *Mi*: aún nada. *Cuerpo*: y allí está todo». ¿No es eso convertir las palabras de la consagración en una especie de fórmula mágica? ¿Acaso la presencia de Cristo en la Palabra y en la asamblea no es también presencia real? La tradición oriental insiste en el valor de la epiclesis para la consagración: se dice que es la invocación del Espíritu la que realiza la presencia sacramental de Cristo. A Teófilo no le gustan este tipo de discusiones en que el cronómetro pretende sustituir a la teología. Para él, la *Oración eu-*

carística es una. Se desarrolla en el tiempo. Necesariamente, puesto que el hombre no es Dios y tiene por eso que enunciar sucesivamente en el tiempo lo que Dios puede decir con una sola palabra.

En una concelebración, Teófilo se quedó sorprendido al ver a los siete concelebrantes pronunciar a la vez la fórmula de la consagración. No entendía esta rareza de la rúbrica. Si la celebración tiene que ser reflejo de la misma estructura de la comunidad eclesial, y la Iglesia es un cuerpo armoniosos y admirablemente estructurado (bella como una desposada, dice la Escritura), sólo puede tener una cabeza, es decir una solo presidente que actúa en nombre de Jesucristo. El que preside no está más elevado que los demás, sino que está cumpliendo un ministerio, ya que es la comunidad en pleno, pueblo «sacerdotal» (1 Pe 2, 9), la que «concelebra», cada uno en su puesto, los sacerdotes en tanto que sacerdotes, y los fieles como fieles. Pero ahí, en esa celebración con siete presidentes, daba más bien la impresión de que los sacerdotes celebraban cada uno su misa, en un ambiente clerical y triunfalista en lugar de tener una sola celebración. Teófilo se había acordado —¡y perdonadle semejante impertinencia!— de la bestia con siete cabezas del Apocalipsis (12, 3). Elías le contestó diciendo: «Debemos admitir que la liturgia actual no es perfecta. Pero va progresando. ¡Hemos recorrido un largo camino en diez años! Pensemos simplemente en esas misas preconciliares que, en los centros importantes, como por ejemplo en lugares de peregrinación, celebraban los sacerdotes cada uno en su altar. ¡Y celebraban el sacrificio que debía afirmar la unidad de la Iglesia! Así que, aunque a veces podamos permitirnos mirar el camino que aún nos falta por recorrer y quejarnos de su lentitud en algunos aspectos, también conviene admirar la renovación que el Espíritu de Jesús no deja de suscitar. ¡Quién iba a pensar que una Iglesia tan anquilosada en sus rúbricas, tan dormida en sus costumbres, iba a ser capaz de semejante rejuvenecimiento? ¡Una verdadera primavera!

En una parroquia que él conocía y cuyo nombre prefería no mencionar, la comunidad entera recitaba a una sola voz la *Oración eucarística*. ¡Vaya idea! Era tan incongruente como si, con el pretexto de falicitar una mayor participación en el Evangelio, ¡se pidiera a toda la asamblea que lo leyera a coro! Estos errores, se decía Teófilo, son el precio que hay que pagar para rescatar la liturgia. Los que dan tales pasos son tan condenables como los que se niegan a avanzar, aferrados al pasado. Los unos, tradicionalistas a ultranza, se dedican a embalsamar cadáveres. Los otros, revolucionarios a toda costa, los entregan al horno crematorio. Si la misa es la manifestación más perfecta de la unidad de la Iglesia, ¿como pueden convertirla algunos en pretexto de discordia o en motivo de protexta? Nosotros, dice Teófilo, caminamos en el hoy de Dios, sin retrasarnos y sin galopar, poniendo nuestra mano en la de Cristo, avanzando a una con la comunidad eclesial. Aunque no siempre estemos de acuerdo con la autoridad, aunque lamentemos que a veces, afectivamente, que se ponga de parte de los remolones que andan mirando para atrás, con más facilidad que de los van buscando y avanzando, y sin los cuales nunca hubiera habido renovación, nuestra obediencia libre es el precio que pagamos por la unidad. Nos guardamos sobre todo de confunfir la institución eclesiástica con la Iglesia, ya que si aquella tiene los miembros anquilosados por la vejez, ésta, la Iglesia, que no aparece nunca representada en la Escritura como una persona de edad, sino como

una doncella, virgen pura prometida a Cristo, conserva su resplandeciente juventud, con la espontaneidad de la creatividad, la alegría de la búsqueda, la exuberancia de la vida. Y esta Iglesia ¡somos cada uno de nosotros![1].

A Teófilo le gusta mucho la oración de la anámnesis. Es el canto de esperanza en que se grita al Señor: «¡Esperamos tu vuelta!». Pone de manifiesto que el Espíritu habita en la comunidad cristiana y es él quien murmura en su corazón: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 20). De hecho, la iglesia de Teófilo tiene algo en común con todas las antiguas catedrales de Francia: está orientada, es decir, mira hacia el oriente. Es una pena, piensa Teófilo, que nuestra civilización, marcada por el hada electricidad, está tan poco sensibilizada para este simbolismo. El tiene alma de heliotropo, ¡enamorada del sol! Y cuando, el domingo por la mañana entra en la iglesia y contempla el santuario inundado por el sol, sabe que la comunidad cristiana es una comunidad de esperanza, que espera el Día sin fin en que Cristo resucitado aparecerá como el sol sin ocaso.

Qué hermosa es también la oración en que se recuerda a la Virgen María, a los Apóstoles, los mártires, a todos los santos, sin olvidar a mis parientes y amigos que habitan ya en la luz de Dios, donde celebran la Eucaristía eternamente. Henos aquí, sentados a la misma mesa que ellos, comulgando con ellos en el mismo Señor, ellos en el resplandor del cara a cara, nosotros en el claroscuro de

1. Para completar el pensamiento de Teófilo se podría decir que el problema jurídico que se plantea es el de un estatuto liberal para la investigación y los experimentos en la Iglesia: eso alviaría un montón de tensiones inútiles.

la fe. En este pan y este vino nos viene a la memoria también toda la historia de Israel, de todos los hombres y mujeres que han hecho un gesto de amor para que el cuerpo de Jesús pueda nacer. Y en esta copa de vino, misteriosamente, está presente la sangre de Rut, la «hija» de un Dios extranjero, la sangre de Tamar que jugaba a prostituta para tener hijos, la sangre de Rahab que ejercía efectivamente esta profesión, sin contar la sangre de aquella otra antepasada de Jesús, llamada Betsabé, la adúltera, ¡Sí, Jesús tenía en sus venas la sangre de una cortesana y de una adúltera! Y también la sangre de aquella flor de Israel, maravilla de gracia, cuyo esplendor rescata todas las fealdades, la Virgen María (todos estos nombres brillan como diamantes en la genealogía del Mesías según Mateo 1, 1-16). En la Eucaristía comulgamos con toda esta historia de Israel. A ella añadimos la nuestra propia. Y también ella resulta transfigurada en acción de gracias, en Eucaristía. San Agustín explica que cuando decimos *Amén* al sacerdote que nos presenta la sagrada forma diciendo: «El cuerpo de Cristo», pronunciamos nuestro propio nombre, puesto que nos convertimos efectivamente en miembros del Cuerpo del Señor[1].

LA COMUNION, PARTICIPACION EN EL AMOR

Teófilo y Filotea suelen comulgar uno al lado del otro. A veces, Elías les da un solo trozo de pan consagrado y ellos se lo reparten. Si son marido y mujer, ¿no lo son para darse el uno al otro a Jesucristo? Cuando se casaron,

1. Sermón 272, P.L. 38, 1246.

las gentes de la comarca decían: «Hacen buena pareja». Precisamente el nombre de Teo-filo significa lo mismo que el de Filo-tea: el o la que ama a Dios.

Ya hace tiempo que reciben el cuerpo del Señor en la mano. Les sorprende que en algunos lugares, esta forma de comulgar pueda ser aún motivo de discusión. Si la Iglesia es patria de libertad para los hombres, que dejen que cada uno actué según su saber y entender. Recuerdan haber leido en alguna parte un precioso texto de Cirilo de Jerusalén († 387) que decía: «Cuando te acerques (a comulgar), haz con la mano izquierda un trono para la mano derecha que debe recibir al Rey. Recibe el cuerpo de Cristo en el hueco de la mano y responde ¡*Amén*! (...) Luego, después de haber recibido el cuerpo de Cristo, acércate también al cáliz de su sangre. No extiendas las manos, sino inclínate con un gesto de adoración y veneración y responde: ¡*Amén*! (...) Después, mientras esperas para la oración, da gracias a Dios por haberte juzgado digno de tan gran misterio»[1].

Teófilo está contento por poder comulgar también con la copa del Señor. Siempre se ha preguntado por qué la teología pone toda su astucia en demostrar que es suficiente comulgar con el pan. Es cierto que Cristo está presente en cada una de las dos especies con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad. Esto lo sabía Cristo tan bien como los teólogos. Y sin embargo dijo: «Tomad y comed. Tomad y bebed». A Teófilo no le gusta que la teología quiera ocupar el lugar del Evangelio y que los teólogos parezcan más listos que Jesucristo. Prefiere

1. Catequesis mistagógica, V. 21-22, Cerf, «Sources chrétiennes», 126, pp. 170-172.

que dediquen su talento a enseñar que es preferible comulgar con las dos especies, como el Señor pidió.

Se comprende que M. Lefèvre —piensa Teófilo— no comulge con la copa. Es un «microbófobo», siempre preocupado por desinfectar la boca, la nariz, la garganta y todo. Teófilo no teme al contagio. Ha leído en una revista que no hay más peligro de contraer una enfermedad contagiosa por beber del cáliz del que hay de cogerla en el autobús, donde se intercambian tantos microbios. El toma el autobús cada mañana para ira trabajar y tampoco se preocupa.

Teófilo sabe que en ciertos ritos orientales los fieles no cumulgan directamente del cáliz, sino que el sacerdote práctica el rito llamado de la «intinción»: moja el pan consagrado en el cáliz y luego da la comunión. Teófilo siente veneración por los ritos orientales y en particular por éste. Pero no lo desea para sí mismo. Vuelve a recordar las palabras de Cristo: «Tomad y comed. Tomad y bebed». Y no : «Tomad y chupad».

No le sorprende que, después de la comunión, el sacerdote no purifique las copas, las patenas y las bandejas. Nunca había entendido que se hablara de «purificación», como si el cuerpo de Cristo resucitado pudiera ensuciar estos objetos. Y además, ya sabe que el Señor está presente sacramentalmente mientras dura el signo del pan, pero no en unos restos diminutos que ya no son más que polvo de almidón. De todos modos nunca le había gustado que el celebrante se pusiera a «fregar los platos» delante de la asamblea y luego se bebiera el agua. La verdad es que era una falta de respeto hacia el altar, signo de Cristo y no mesa de «desahogo». Sabe que la hermana Adelfa tiene preparado en la sacristía

todo lo necesario para limpiarlo todo de acuerdo con las rúbricas después de la misa.

Normalmente, al acabar la celebración, se reunían en la sala de al lado de la iglesia para saludarse unos a otros. Los hombres aprovechaban la ocasión para tomar un aperitivo una vez al mes. Solían decir: «¡Esto prolonga el fervor de la caridad fraterna!» Pero esta vez el P. Elías le había pedido a Teófilo que fuese a llevar la comunión a la Sra. María. Era una viejecita que vivía sola en el barrio. En otro tiempo, además de su trabajo, había hecho una «gran labor», como se suele decir. Con gran discreción, ya que nadie, ni siquiera su mano izquierda, sabía lo que su mano derecha había dado, ni las miserias que había aliviado. Ahora, que estaba medio paralítica, esperaba al Señor, «hasta su venida», como se canta en la misa. Detrás de los visillos de la ventana, espiaba la llegada de Teófilo. El estaba emocionado. Le dijo: «María, te traigo el pan de Dios, de parte de toda la comunidad. Nos acordamos de ti. Los Dupont vendrán mañana a verte. Antes eras tú la que iba hacia el Señor. ¡Ahora es él quien viene a ti!» Le dio la comunión, siguiendo el ritual que el P. Elías le había enseñado. Leyeron juntos el Evangelio, e incluso hicieron entre los dos una pequeña homilía.

Luego fueron a comer. Filotea decía: «Querida María, hemos compartido el pan del cielo. Compartamos ahora el pan de la tierra, y el vino, y la alegría de este día del Señor!»

Por la tarde, fueron a dar una vuelta al bosque de Rambouillet. Cuando la anciana María vio a los niños jugar con el perro Canis entre los helechos, repiró el olor del musgo entre los árboles y oyó cómo temblaban de

placer las hojas de los robles, murmuró: «¡Benlito sea el Señor, alma mía!» Su misa había sido toda su vida, esa vida que se iba en paz como un atardecer de fiesta. Su altar había sido el metro y las calles de París, la cocina, el fregadero, la tabla de planchar, el despacho y la máquina de escribir, con una ramito de muguet para dar un toque de alegría. Llena de emoción, añadió: «Pronto llegará el Día eterno, el Día del Señor sin noche. Entonces descansaré y Te veré eternamente. Veré y Te amaré eternamente. Amaré y Te alabaré eternamente[1]. Pero ya, desde ahora, ¡gracias, Señor por este día de primavera! ¡Gracias sobre todo, Señor, por haberme hecho ver esta primavera de tu Iglesia!

1. Sin saberlo, María parafraseaba a san Agustín, *La ciudad de Dios*, XXII, 30, 5.

BIBLIOGRAFIA

M. J. NICOLAS, *L'Eucharistie*, coll. «Je sais-Je crois», Fayard 1959, 123 p. Bibliogr. p. 121.

M. THURIAN, *L'Eucharistie*, Neuchâtel, París 1959, Delachaux and Niestlé. Ouvrage de «théologie liturgique», 286 p.

Artículo «Eucharistie» en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, col. 1553-1586, París 1961, Beauchesne. Bibliogr. 1564-1565, 1578-1579, 1585-1586.

A. G. MARTIMORT, *Les signes de la Nouvelle Alliance*, coll. «Horizons de la Catéchèse», París 1963, Ligel, pp. 189-277 (con bibliogr. pp. 190-192).

J. de BACIOCHI, *L'Eucharistie*, coll. «Le mystère chrétien», Descleé and Cie, 1964, 124 p. Exposición clásica que comprende una parte histórica y una parte doctrinal presentada en forma de tesis.

Encíclica, *Mysterium fidei*, del 3 de septiembre de 1965, D. C., t. 62 (1965), col. 1633-1651.

L. BOUYER, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Descleé 1966. Raices de la Oración eucarística en la tradición judía y su desarrollo en la tradición cristiana, 453 p.

B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie*, II. *Au Moyen Age et à l'époque moderne*, coll. «Histoire des dogmes», 25, París 1966, Cerf. Exposición histórica, 149 p.

K. RAHNER, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourdhui*, Mame, 1966. Reflexiones espirituales y pastorales, 199 p.

H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière Cène* (Luc 22, 7-38), Le Puy, Lyon 1966, Mappus. La obra lleva como subtítulo: «Regla de celebración eucarística. Regla comunitaria. Regla de la vida», 95 p.

Instrucción de la S. Congregación de Ritos *Eucharisticum Mysterium* del 25 de mayo 1967, D. C., t. 64 (1967), col. 1091-1122.

E. J. KILLMARTIN, *La Cène du Seigneur*, Mame 1967. Estudio bíblico de los textos concernientes a la Eucaristía, 192 p.

Concilium, 40, 1968. Obra colectiva, 141 p.

K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, 9. Desclée de Bruwer, 1968. Varios estudios sobre la Eucaristía, 260 p.

Eucharisties d'Orient et d'Occident, coll. «Lex orandi», 46 y 47, París 1970, Cerf. Obras colectivas, 219 y 298 p.

J. MOUROUX, *Faites ceci en mémoire de moi*, coll. «Intelligende de la foi», Montaigne, 1970, 142 p.

E. SHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, París 1970. Cerf. Problema de la presencia real y de la transubstanciación en Trento, Investigaciones actuales, 152 p.

A. VERGOTTE, Mgr. DESCHAMPS, A. HOUSSIAU, *L'Eucharistie, Symbole et réalites*, coll. «Réponses chrétiennes», 12, Gembloux-París 1970, ed. Duculot-Lethielleux, 182 p. Bibliog. pp. 175-179.

F. X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence du Christ*, París 1971. Les Editions Ouvrières, 80 p.

L'Eucharistie, le sens des sacrements, Facultad de Théologie de Lyon 1971. Obra colectiva. Investigación pluridisciplinar bajo la dirección de R. DIDIER, Bibliogr. pp. 315-318.

L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie*, coll. «Lectio divina», 74, París 1972, Cerf, 329 p.

Grupo de Dombes, *Vers une même foi eucharistique?* Les Presses de Taizé, 1972, 62 p.

J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Cerf, 1972, coll. «Lectio Divina», 75. El estudio más completo y documentado sobre las palabras de la Cena, 337 p.

J. P. de JONG, *L'Eucharistie comme réalité symbolique, Sacrement de l'unité*, coll. «Cogitatio fidei», París 1972, Cerf, 160 p.

K. RAHNER y A. HAUSSLING, *Le sacrifice unique et la fréquence des messes* coll. «Qaestiones disputatae, 10 Desclée de Br., 1972. Problemas de la frecuencia de las misas desde un punto de vista teológico.

G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, ed. Declée 1972, 228 p.

Assemblées du Seigneur, 20, París 1973, Cerf, sobre todo los artículos de R. LE DEAUT y de J. BERNARD, pp. 30-42 y 43-52.

R. JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, París 1974, Desclée 218 p.

A. MANARANCHE, *Ceci est mon corps*, París 1975, Editions du Seuil, 189 p.

J. de BACIOCHI, H. VERDIER, *L'Eucharistie, sa signification. Difficultés. Célébrations actuelles*, Desclée de Br, Bellarmin, 1975, 134 p.

H. CAZELLES, ch. PERROT, L. M. CHAUVET, L'Eucharistie, Repas du Seigneur ou sacrifice, en *La Maison-Dieu*, 123 (1975, 3), pp. 7-78.

W. RORDORF, G. BLOND, R. JOHANNY et al., *L'Eucharistie des premiers siècles*, París Beauchesne (coll. «Le Point théologique», 17), 1976, 214 p. Estos estudios presentan una «subida a las fuentes vivificantes» de la Eucaristía en el período anterior a Nicea.

P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur*. La misa según Santo Tomás de Aquino, su rito según la historia, Sablé, Ed. de Solesmes, 1976, 220 p.

J. ch. DIDIER, Histoire de la «Présence réelle», dans *Esprit et Vie*, 1977, pp. 241-248, 305-314, 439-448.